Nathalie Clayer

Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri

Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Nathalie Clayer
Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri
Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu
Çeviren Ali Berktay

Aux origines du nationalisme albanais
La Naissance d'une Nation Majoritairement Musulmane en Europe
Éditions Karthala, 2007
Copyright © Éditions Karthala

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 425
Tarih 45

ISBN 978-605-399-283-7

Kapak Eski bir fotoğrafta Fraşeri Kardeşler.
Soldan sağa: Naim, Mehmet, Tahsin, Abdül, Sami ve Şerif (Yanya, 1865)

1. Baskı İstanbul, Haziran 2013

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 61 34 - 311 64 63 / Faks: 0212 297 63 14 • Sertifika No: 11237

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Fahri Aral
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi • www.dizgievi.com
Düzelti Remzi Abbas
Dizin Özgür Yıldız
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the İstanbul Bilgi University Library

Clayer, Nathalie.
Arnavut milliyetçiliğinin kökenleri: Avrupa'da çoğunluğu müslüman bir ulusun doğuşu /
Nathalie Clayer; çeviren Ali Berktay.
620 p.; 3 table; 16x23 cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-283-7

1. Albania – History - 19th century. 2. Albania – History - 20th century. 3. Nationalism - Albania.
4. Albanians - Ethnic identity. I. Title. II. Berktay, Ali.
DR966.C5819 2013

Nathalie Clayer

ARNAVUT MİLLİYETÇİLİĞİNİN KÖKENLERİ
Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu

Çeviren
Ali Berktay

Pierre'in anısına, n.p.f.

İçindekiler

1 Giriş

11 **BİRİNCİ KISIM 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Geçilirken Toplum, Kimlik Tanımlama Sistemleri ve Dayanışma Ağları**

13 *1* Kimlik Tanımlama Mekanizmalarının Çoğulluğu ve Akışkanlığı
- 14 Etnik-Dilsel Kimlik
- 16 Aileye, Soya ve Klana Dayalı Kimlikler
- 18 Köy Dayanışmaları ve Bölgesel Kimlikler
- 22 Sosyal-Mesleki Kimlik Tanımları

29 *2* Dinsel Kimlikler
- 31 Bir Müslüman Kimliği mi Vardı, Birçok Müslüman Kimliği mi?
- 35 Hıristiyan Ortodoks ve Katolik Cemaatleri ve Diğer Küçük Dinsel Gruplar

43 *3* Farklı Bölgesel Manzaralar
- 46 İşkodra Sancağı: "Müstesna" Bir Bölge
- 54 Kosova Vilayeti: "Şeflerin Kanunu"
- 65 Debar/Debre Sancağı: Aşırı Bir Bölgecilik
- 69 "Beylerin Çevresindeki" Orta Arnavutluk
- 76 Yunanistan'ın Karşısında Yanya Vilayeti
- 88 "Makedon Sancakları": Görice/Korçë, Manastır/Bitola ve Serfiçe/Servia
- 97 Diyaspora

113 **İKİNCİ KISIM Kırım Harbi'nden Türk-Yunan Harbi'ne (1856-1896) Arnavutçuluğun Gelişmesi**

119 *4* Başlangıç
- 122 Batı Arnavutbiliminin Başlangıcı ve Etkisi
- 129 İtalya Arnavutları Kökenlerinin Peşinde
- 137 Protestanlar Yerel Dilin Öne Çıkarılmasının Hizmetinde
- 139 Güneydoğu Avrupa Uluslarının Özgürleşmesi Karşısında Arnavutlar
- 143 Bir Arnavutçu Ağ Başlangıcı mı?

147 *5* 1856-1876: Bir Arnavutçu Ağının Ortaya Çıkışı
149 Hellenizm İçinde Arnavutçuluk
155 İtalya'nın Birleşmesi ile Balkanlar'ın Bağımsızlığı Arasında *Arbereşler*
160 Bible Society ve Konstantin Kristoforidhi Tarafından Dilin Edebileştirilmesi
164 Osmanlı İmparatorluğu'nda Reformlar ve Bunların Arnavut'luk Üzerindeki Etkisi
168 Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavutça İçin Bir Alfabe Seçilememesi
176 Bir Arnavutçu Ağının Oluşması

185 *6* 1876-1896: Arnavutçu Ağından Okuyucu Ağlarına
188 Doğu Krizi ve Arnavutçuluğun Siyasallaşması
199 Abdülhamid'in "Arnavutlara Yönelik" Politikası ve Bir Dış İmaj Oluşturulması
209 Şemseddin Sami Frashëri veya Müslüman Bir Arnavutçuluğun Ortaya Çıkışı
219 Arnavutçuluk ve Katolik Partikülarizmi
223 Arnavutçuluk, Hellenizm ve Rumencilik-Ulahçılık
229 Rumencilik-Ulahçılık ve Romanya'da İki Arnavutçuluk Akımı
237 Korçë Bölgesi Diyasporası, Protestanlar ve İlk Arnavut Okulları
243 Arnavutçular Ağından Okuyucu Çevrelerine
248 Hâkim Bir Söylemin İnşasına Doğru

257 **ÜÇÜNCÜ KISIM Dönüşüm ve Kriz İçindeki Bir İmparatorlukta Arnavutçuluk**

263 *7* Abdülhamid Döneminde Osmanlı Toplumunda Görülen Gelişmeler ve Ulusal İnşa Süreçleri
265 Toplumda Varlığı Giderek Daha Çok Hissedilen, Ama Ağırlığı Bölgeden Bölgeye Değişen Bir Devlet
277 Toplumsal İlişkilerde Değişim: Yerel Seçkinler ve Yeni "Orta Sınıf"
282 Taşra Toplumunda Yeni Ağlar: Konsolosluk Ağları
292 Abdülhamid İstibdadına Karşı Muhalefetin Yükselişi
304 Göç ve Toplum Üzerindeki Etkisi

319 *8* Matbuat Üretimi: Arnavutçulardaki ve Bir Ulusa İlişkin İmgelerdeki Buluşma ve Ayrışma Noktaları
321 Parçalanmış Bir Arnavutçular Ağı Bünyesindeki İşbirlikleri ve İhtilaflar
336 Kitaplar ve Gazeteler: Bir Ulus İnşa Etmenin Araçları
348 Türk Olmayan Bir Avrupalı Müslüman Kimliğinin İnşası
368 Bektaşilik: Türk Olmayan, Avrupalı ve "Bağnaz" Olmayan Bir İslâm
383 Yunan Ortodoksluğu mu, Arnavut Ortodoksluğu mu?
402 Protestan "Etkili Azınlığın" Arnavutçuluğu
407 Katoliklik, Bölgecilik ve Anti-Slavizmin Doğuşu Arasında

415 **DÖRDÜNCÜ KISIM Sahadaki Arnavutçuluk: Okuyucu Ağlarından Taraftar Ağlarına**

421 *9* Arnavutçuluk Yeraltında
422 Dinselleşme ve Dayanışma Ağları
429 Dağınık, Tecrit Olmuş ve Kolay Zedelenen Okuyucu Ağları
438 Komiteler ve Çeteler: Partizan Seferberliğin Başlangıcı
447 Siyasal ve Sosyal Güç Kaynağı Olarak Arnavutçuluk
466 İttifakların ve İsyanların Araçsallaştırılması

477 *10* 1908-1912: Çok Sayıda Arnavut Kimliği İnşası
480 Jön Türk Ağına Karşı Arnavutçu Ağ
497 İslâm ve Osmanlıcılığa Bağlı Bir Arnavutçuluğun Öne Çıkarılması
513 "Yunan Tarafı"na Karşı "Arnavut Tarafı"
517 Yerel İktidar ve Arnavutçu Örgütlenme
537 Osmanlı Siyaset Sahnesi ve Arnavutçu Örgütlenme
547 Birinci Balkan Savaşı ve Arnavutluk'un Kaderi

551 Sonuç

561 Sonsöz

565 Kaynakça
585 Dizin

Giriş

1980'li yılların sonundan beri Balkanlar'da ve daha genel anlamda Güneydoğu Avrupa'da yaşanan siyasal dönüşümlerin merkezî etkenlerinden biri milliyetçiliktir. Özellikle bu konuda yapılmış analizlerin vazgeçilmez bir unsuru olmuş, komünist rejimlerin devrilmesiyle birlikte gün ışığına çıkan gelişmelerin ve çatışmaların diğer birçok yanını da gözlerden gizlemiştir.

Bazı analizciler bu altüstlükleri 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başında bölgeyi, hatta tüm Avrupa'yı sarsan Balkan milliyetçiliklerinin "geri dönüşü" olarak görmektedirler. Günümüzdeki dönüşümlerin, Avrupa'nın bu bölümünde içinde olduğumuz 21. yüzyıl başında henüz tamamlanmamış durumdaki ulus-devletlerin oluşum sürecine bağlanabilecekleri doğrudur. Bununla birlikte, "geri dönüş" başlığı altında yapılan analiz hiçbir şeyin ya da hemen hiçbir şeyin cereyan etmediği bir parantezin –bölgedeki etnik topluluklar arası ilişkileri donduran bir "buzlanma" döneminin– kapandığı fikriyle yakından bağlantılıdır. Halbuki Balkan toplumları 20. yüzyıl boyunca, iki savaş arası dönemde, İkinci Dünya Savaşı süresince ve özellikle de komünist rejimler altında hatırı sayılır ölçüde gelişmişlerdir. Üstelik, soruna biraz yakından bakıldığında, bu milliyetçiliklerin tezahür ve ifadelerinin 19. yüzyıldaki halleriyle aynı olmadığı kolayca görülebilir. Arnavutluk'u ve özellikle eski Yugoslavya'yı (Kosova ve Makedonya) ilgilendiren ve bazılarının arkasında yeni bir "Arnavut sorunu" heyulası gördükleri Arnavut milliyetçiliğini örnek alalım. 1990'lı yıllarda Kosova, bu milliyetçiliğin en önemli odaklarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Oysa, ileride göreceğimiz gibi, 19. yüzyılda durum böyle de-

ğildi: Arnavut milliyetçiliği öncelikle İtalya, Yunanistan, Romanya, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diasporalarda ve Güney Arnavutluk'ta gelişmişti. Kosova'da bir Arnavut ulusal kimliğinin inşası Titocu Yugoslavya çerçevesinde boyutlanan, çok daha yakın tarihli bir hadisedir.

19. yüzyılın Balkan milliyetçilikleri, Soğuk Savaş sonrasından çok farklı bir bağlam içinde yer alıyorlardı. Balkan Yarımadası'nın güney bölümü söz konusuydu ve bu akımlar esas olarak Osmanlı hâkimiyeti altındaki Hıristiyanların kaderine, bu Hıristiyan nüfuslar tarafından büyük güçlerin himayesi altında ulus-devletler kurulmasına, yeni devletlerin ve yeni iktidarların hükümranlığının meşrulaştırılmasına, buralarda yürütülen devlet inşa ve "modernleşme" süreçlerine olduğu kadar, hâlâ "köle" durumunda yaşayan kardeşlerini "kurtarmayı" amaçlayan irredantist politikalara bağlıydılar.

19. yüzyılda Arnavut milliyetçiliğinin durumu neydi? Arnavutların çokdinliliği, Müslüman nüfusun büyük oranı ve devlet yokluğu nedeniyle, bu milliyetçiliğin *a priori* aynı çerçeveye girmesi zordu. Zaten genellikle, Arnavut milliyetçiliği diğer Balkan milliyetçiliklerine kıyasla belirgin bir özgünlük sahibi bir akım olarak görülür.

Arnavut milliyetçiliğinin, Müslümanların Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılıklarının daha güçlü olduğu için daha geç ortaya çıktığı söylenir. Ortaya çıkış tarihi hâlâ tartışmalara ve farklı yorumlara konu olsa da,[1] tarihçiler onun gelişimindeki iki veya üç kilometre taşı konusunda hemfikirdir: 1878, 1905 ve 1912-1913.

1878, haklı olarak Arnavut milliyetçiliğinin ilk kamusal tezahürü olarak kabul edilen "Prizren Birliği"nin kuruluş yılıdır. Ama 1881'e kadar varlığını koruyan bu birlik, kimi zaman çok mitleştirilerek sunulmakta, farklı bölgelerden gelmiş Arnavutların, hatta tüm bölgelerden ve tüm dinlerden Arnavutların hepsini temsil eden delegelerin ilk toplantısı ve modern çağın ilk Arnavut yönetimi olarak gösterilmektedir.

Komünist tarihyazımı ise Rus devriminin ve ilk Arnavut milliyetçi *çete*sinin kuruluş yılı olan 1905 tarihine de önemli bir ağırlık atfetmiştir.[2]

Ama analizlerin çoğunda, ikinci anahtar dönem 1912-1913'tür. Bu yıllar, İsmail Kemal Bey Vlora tarafından Arnavutluk'un bağımsızlığının ilan edilmesine (28 Kasım 1912) ve büyük güçler tarafından 1913'te Arnavut Prensliği'nin tanınmasına denk düşer. 1913 bazıları açısından "kara yıl"dır,

1 Bu konuda bkz. Faensen, 1980, s. 1-5.

2 Rus tarihçi İrina Senkeviç'in analizinde bu tarih can alıcı bir öneme sahiptir (Senkevitch, 1959).

çünkü tamamen ya da kısmen Arnavutların yaşadığı toprakların önemli bir bölümü yeni devletin sınırları dışında kalmıştır.[3]

Arnavutların çokdinliliğinden –Müslüman, Ortodoks ve Katolik– ötürü, bölgedeki diğer milliyetçilikler gibi din değil dil etrafında gelişmesi, Arnavut milliyetçiliğinin bir diğer özgünlüğü olarak gösterilir. Bu nedenle diğer Balkan milliyetçiliklerinden daha çok engeli aşması gerekmiştir: Bir yanda bu dinsel bölünmeler, diğer yanda da Osmanlı makamlarının ve komşu ülkelerin karşı çıkışı kadar, Sırbistan ve Yunanistan'da 1830'lu, Romanya'da 1860'lı yıllardan, Bulgaristan'da da 1878'den itibaren kurulan devletlerin aksine, Arnavutluk'ta önceden oluşmuş bir devlet yapısının bulunmaması; kısacası, dışarıdan destek almadan, her şeye rağmen ve her şeye karşı oluşmuş, tepkisel nitelikte bir milliyetçiliğin söz konusu olduğu ifade edilir.

Yukarıda değinilen özelliklerin bazıları yanlış değildir. Yine de bu analizler çoğunlukla, milliyetçi söyleme ilişkin fazla kelimesi kelimesine ve doğrudan okumalardan kaynaklanmaktadır. Konuya ilişkin eserlerin sadece başlıklarına bakmak bile, bu edebiyatın milliyetçilerin çok sevdiği "rönesans" (Arnavutçada *rilinca*), "uyanış" veya "ulusal uyanış" izleklerinden pek ayrılmadığını göstermeye yeter. Üstelik bu edebiyat belli bir ereksellikten ve "ulusal hareket" veya "ulusal kurtuluş hareketi" söz konusu olduğunda, doğrusal ilerleyiş fikrinden de kopuk değildir.

Arnavut tarihinin birçok dönemi gibi, Arnavut milliyetçiliğinin incelenmesi de birinci el kaynakların veya ideolojik yönelimden uzak analizlerin eksikliğinin sıkıntısını çekmektedir. Genel anlamda, Arnavut tarihi hakkındaki bilgilerimiz diğer Balkan halklarının tarihleri hakkında sahip olabileceğimiz bilgilere göre epey geride kalmış gibidir. Bunun birçok nedeni vardır. Arnavut tarihyazımı çok geç dönemde başlamıştır. Fiilen ancak İkinci Dünya Savaşı ertesine uzanmaktadır; bu da, ülkenin yavaş yavaş yabancılara kapandığı ve nasyonal-komünist diyalektiğin vazgeçilmez bir yöntem haline geldiği bir dönemdir. Bu nedenle yerel üretimin [tarihyazımı üretimi] ve daha sınırlı bir ölçüde de olsa, yabancı kaynaklı üretimin içine bu ulusal ve ideolojik kurgularla ilişkili unsurlar sızmıştır. Bugün bile, Arnavutlar hakkında yazmaya oturan herkes kaçınılmaz bir şekilde bu gecikmelere ve bu saptırmalara bağımlı hale gelmektedir. Eğer incelemeleri doğrudan kaynaklara dayanmaz ve toplumun karmaşık işleyişini anlamayı hedeflemezse, tarihyazımının taşıdığı, çoğunlukla milliyetçi söyleme çok yakın olan klişeleri yeniden üretmekten başka bir şey yapamazlar.

3 Bu deyim Arnavut yazar İsmail Kadare tarafından bir roman başlığı olarak kullanılmıştır: *L'année noire* [*Kara Yıl*] (Kadare, 1987).

Bununla birlikte, Arnavut milliyetçiliği hakkında hiçbir zaman tek bir söylem olmamıştır. Bu alandaki araştırmaların tam anlamda bir dökümünü çıkarmaya yönelmesek de, burada ana yorum kategorilerinin varlığından söz edebiliriz. Tarihyazımına "Arnavut ulusal hareketi"nin ve "ulusal bilinç"in nüfuz ettiği Enver Hoca döneminin Arnavutluk'unda, *Arnavutluk Tarihi*'nin (*Historia e Shqiperise)* 1959 ve 1964'te Tiran'da çıkan ilk iki cildi genel üslubu belirlemişti.[4] Bu eserde, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başının fazla değiştirilmeden alınan milliyetçi söylemine sınıf mücadelesi renkleri eklenmişti. Beyler, paşalar ve din adamları "Arnavut rönesansı"nın önündeki engeller olarak gösterilmişti. Yer yer "teritoryalleştirme" eğilimi de fark ediliyordu. Örneğin bir tarihçi, milliyetçiliğin köklerinin İtalya'da, İtalya Arnavutları arasında değil, Arnavutluk'ta olduğunu belirtiyordu.[5] Buna paralel olarak Yugoslavya'da gelişen Arnavut tarihyazımı ise, benzer bir yaklaşımla, Kosova ve Makedonya Arnavutlarının rolü üzerinde durmuştu.[6] Marksist türde ideolojik yönelimli edebiyata gelince, buna eski Doğu Bloku tarihçilerinin, örneğin İrina Senkeviç ve Bojka Sokolova'nın analizlerinde de rastlanmaktadır.[7]

Komünist rejimlerden kaçan ve aynı dönemde eserler kaleme alan Arnavut mültecilerde, sınıf mücadelesine göre yapılmış yorumlar tabii ki bulunmamaktadır. Ama onların yorumları da Arnavutluk veya Yugoslavya'daki meslektaşlarınınkine çok yakındır.[8] Stavro Skendi'nin 1967'de yayınlanan çalışması, "ulusal uyanış" fikrinin damgasını taşısa da, konu hakkında Batılı ve Arnavut kaynaklarından hareketle gerçekleştirilmiş ilk derinlemesine inceleme olarak kabul edilebilir. Komünist bir yönelim olmamasının yanı sıra, bu eseri Arnavutluk'ta gelişen tarihyazımından en çok ayıran şey, bir yandan, Avusturya-Macaristan ve İtalya tarafından verilen desteği, diğer yandan da, Arnavut milliyetçiliğinin gelişiminde bölgesel ve dinsel ayrılıkları ortaya koymasıdır.[9] Komünist Arnavutluk'ta ulus bir ve türdeşti. Dolayısıyla ayrılıkların silinmesi gerekliydi.

Batı'da ise başka tarihçiler Arnavut milliyetçiliği hakkında monografiler kaleme aldılar ve Batılı okuyucuya bu gelişmeler hakkında olgusal açıdan

4 İslami, Frashëri (ed.), 1959 ve 1964. Bu eserin kısaltılmış versiyonları Batı dillerinde de yayınlanmıştır. Örneğin bkz. Pollo, Puto (ed.) 1974.

5 Kondo, 1977, 15/10/1866 tarihli mektup.

6 Örneğin bkz. Rahimi, 1969 ve Cana, 1982. Makedonyalı bir Arnavut tarihçi, Hasan Kaleşi Arnavutluk'taki Arnavut tarihyazımının Makedonya ve Kosova Arnavutlarının Arnavut ulusal hareketi içindeki rollerini azımsadığını iddia ediyordu (Kaleši, 1976: 215).

7 Senkeviç, 1959; Sokolova, 1979.

8 Bkz. Zavalani, 1966 ve 1971; Ermenji, 1968.

9 Skendi, 1967.

daha doğru bir bilgi sunarken, ne Arnavut toplumunun işleyişine ne de milliyetçilik incelemesine yönelik yeni kuramsal yaklaşımları dikkate aldılar. Stavro Skendi'nin kitabından bir yıl sonra "ulusal bağımsızlık hareketi"nde Arnavut Müslümanların rolüyle ilgilenen Peter Bartl'ın eseri çıktı.[10] 1980'de Almanya'da iki yeni monografi yayınlandı: Prozopografik düzlemde çok ayrıntılı olan Johannes Faensen'in çalışması ve Enver Hoca'nın politikasının köklerini araştıran Bernard Tönnes'in incelemesi.[11] Osmanlı kaynaklarından hareketle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arnavutlar hakkında yapılmış ilk incelemelerden biri olan ve bu konuda öncü sayılabilecek Hasan Kaleşi'nin izinden giden George W. Gawrych'in kitabı da aynı yıl yayınlandı.[12] Makedonyalı bir Arnavut tarihçi olan Kaleşi, tam anlamıyla Yugoslav resmi tarihyazımının çizgisinde değildi.[13]

1980-1990 yıllarının siyasal altüstlükleri Arnavut olsun olmasın birçok yazarı Arnavut tarihine ve ulusal sorununa geri dönmeye sevk etti. Milliyetçilik hakkındaki kuramların daha da boyutlandığı ve genç bir antropolog kuşağının Arnavut sahasına da girmeye başladığı bir dönemde, genellikle günceli yakalama telaşı içinde gerçekleştirilen bu incelemeler Arnavut olmayan kesimde daha çok derleme niteliğine büründüler.[14] Arnavut tarafında ise, komünist dönemin şu veya bu ölçüde "yekpare" söylemi bugün yerini bir yorum çoğulluğuna bırakmış durumdadır; bunlar da, güncel bağlamla ilişkili çeşitli siyasal ve/veya kimliksel tavır alışları yansıtmaktadır.[15] Örneğin bazıları, Arnavut milliyetçiliğinin gelişiminde Katolik cemaatinin rolü üzerinde durma eğilimindedirler; bunun nedeni, ya komünist dönemde bir kenara itilen Katolik nüfusa itibarını iade etmek ya da "Batıcılık"tır, yani Arnavut ulusunun "Batılı niteliğini" güçlendirme isteğidir.[16] Başkaları ise, daha çok Kuzey Arnavutlarının (Geg'ler) veya daha özel olarak Kosovalıların rolü üzerinde durmakta, komünist dönemin yorumlarında rolleri öne çıkarılan Güney Arnavutlarını (Tosk'lar) Osmanlı iktidarının "işbirlikçileri" olarak göstermektedirler. Bazıları da "Arnavut ulusal hareketi"nin demokratik yönünü vurgularken, artık bunu halk demokrasileri anlamında değil, bugün Arnavut-

10 Bartl, 1968.

11 Faensen, 1980; Tönnes, 1980.

12 Gawrych, 1980.

13 Yugoslavya'da 1960'lı yıllardan itibaren Arnavutluk'tan daha fazla ifade özgürlüğü bulunuyordu; Arnavutluk'ta ise tarihçilerin çizgi dışına çıkması çok zordu.

14 Örneğin: Vickers, 1995, Malcolm, 1998, Fischer, 1995: 21-54, Bozbora, 1997.

15 Bkz. Qosja, 1995 (yine de Marksist ideolojinin fazlaca damgasını taşıyan bir retoriği korumaktadır); ve çok daha bilimsel bir yaklaşım içindeki Blumi, 1988 ve 2003.

16 Clayer, 2001.

ların özlem duyduğu Batı demokrasisi tarzında yapmaktadır. Bu yeni yaklaşımlar "Arnavut ulusal hareketi" hakkındaki fazlasıyla türdeş bakışta gedikler açmak bakımından değerli olsalar da, ne hadisenin bütününü ne de gerçek karmaşasını anlamaya hiç yardımcı olmamaktadır.

Yine de Arnavut tarihinin mitleri hakkındaki bir ilk toplu düşünseme girişimini vurgulamak gerekir; bu çabanın sonucunda, Stephanie Schwandner-Sievers ve Bernd J. Fischer'in yönetiminde bir eser kısa süre önce yayınlanmıştır.[17]

Ben kişisel olarak, 1980'li yılların sonundan itibaren Arnavut milliyetçiliğini sorgulamaya başladım; Arnavutluk'taki Müslüman tasavvuf tarikatları hakkındaki bir inceleme beni bu noktaya götürmüştü. Bu incelemenin sonucunda, bu tarikatlardan biriyle –Bektaşi tarikatı– Arnavut milliyetçiliği arasındaki yakın ilişkilerin söz konusu edildiği bir makale yayınlamıştım.[18] Yine de bu hadiseyi, milliyetçi söylem ve terminolojinin inşasıyla arama yeterince mesafe koymadan tahlil etmiştim. Gerçekten de bu söylemin içinde yer alan birçok "icat edilmiş geleneği" –bunlar birçok incelemede hâlâ kullanılmaktadır– tarihsel gerçekler olarak kabul etmiştim. Yine de bu makale, Arnavutça matbu eserlerin dağıtımında ve Osmanlı döneminin sonlarında bu dilde okuma-yazma öğrenilmesinde Bektaşi tekkeleri ağının rolünü, Bektaşilerin büyük bölümünün Latin alfabesine verdiği desteği, Arnavut *çete*lerini desteklemelerini ve milliyetçiliğin tarikatın öğretisi içine girişini doğru bir biçimde aydınlatıyordu. Bununla birlikte, bu deneme şu soruya bir cevap getirmiyordu: Bu heterodoks tarikat ve onun öğretisi Arnavut milliyetçiliğinin gelişiminde niçin böyle bir rol oynamıştı?

Ülkenin dışa açılması, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başının yerel edebiyatına ve Arnavut milliyetçi basınına erişme olanağına kavuşulması, ayrıca Avusturya-Macaristan arşivlerinin zenginliğinin keşfedilmesi beni o zamana dek İslâm biçimleri ve Müslüman dinsel kimlikleriyle sınırlı kalan inceleme sahamı genişleterek bu soruya cevap aramaya itti. Genellikle klişeler ve araçsallaştırılma arasına sıkışan Arnavut milliyetçiliği sorununu, temel metinlerin yeni bir okumasını ve bu akımın gelişim zeminini oluşturan toplumsal ve siyasal mekanizmaların tüm karmaşıklıkları içinde daha derinlemesine dikkate alınmasını önererek, yeniden ele alabileceğimi düşündüm.

Asıl söz konusu olan, bir Arnavut ulusal kimliği inşasının nasıl cereyan ettiğini ve yeni kimliğin önceden mevcut olan, silinmemiş başka kolektif kim-

17 Schwandner-Sievers, Fischer, 2002.
18 Clayer, 1995.

lik türleriyle (esas olarak dinsel kimlikler; ama aynı zamanda bölgesel, toplumsal-mesleki veya kuşaksal kimlikler) ne şekilde eklemlendiğini anlamaktır. Ayrıca soruna bir cemaat tarihi olarak yaklaşmamak, tam tersine bir hadiseyi, bir ideolojiyi, bir kimliği onu diğer siyasal ve ulusal kimlik tanımlarından tecrit etmeden, ereksellik açısından bakıp bu kimliğin önceden türdeş biçimde ve belirli bir vadede bütüncül bir biçimde tanımlanmış bir gruba ilişkin olduğunu varsaymadan incelemek söz konusudur.

Ayrıca bu sorunu bir Balkan ve Avrupa, ama özellikle de Osmanlı çerçevesi içine yeniden yerleştirmek, kimlik inşa süreçlerini Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıl başından beri yaşadığı hızlı siyasal ve toplumsal dönüşümlere göre tahlil etmek söz konusudur. Toplumun bazı kesimlerinde bir ulusal kimliğin ortaya çıkışını kolaylaştıran yapısal evrimlerin yanı sıra, bireylerin oluşum halindeki Arnavut ulusuna karşı konumlanışlarını belirleyen, toplumsal ve siyasal bağlamdaki evrimlerle birlikte geliştirilen bireysel ve kolektif stratejileri ortaya çıkarmak da söz konusudur.

Bunun için, öncelikle milliyetçi matbuatın –ve özellikle de basının– gelişimini tahlil etmeyi seçtim; bunlar Arnavut örneğinde ilk milliyetçi itkileri açığa çıkarmayı sağlayan etkenler olarak değerlendirilebilir. Amaç, bu sürecin dinamiklerini zaman ve mekân içinde saptamak, ilgili aktörlerin sosyolojik profillerini ve aralarında mevcut bağlantıları ortaya koymaktır. Bu nedenle, Arnavut milliyetçiliğinin –mutlaka doğrusal bir çizgide ilerlemeyen– gelişimine müdahil olan farklı türde ağlar sorununa yöneldim: Aktivist ağları, okuyucu ağları ve sahadaki seferberliğin son aşamasında, Arnavutçuluk sadece matbuat dağıtımına bağlı olmaktan çıktığı zaman beliren partizan ağlar. Öte yandan, hadisenin karmaşasını yerli yerine oturtabilmek için, farklı ölçekleri dikkate almam gerekti. Özellikle bölgesel veya yerel ölçek, bireylerin veya birey topluluklarının tavır alışlarında iktidar ilişkilerinin taşıdığı önemden dolayı, vazgeçilmez bir hal aldı.

Arnavut kimliği inşalarının çoğulluğunu olduğu kadar, farklı söylem düzeylerini ve onların iç içe geçişlerini, ayrıca başka kimlik inşalarıyla melezleşme hadiselerini yerli yerine oturtmak için, bu matbuatın –kitaplar ve gazeteler– içeriğini tahlil etmek de gerekliydi. Bu inşalarla kültürel, toplumsal ve siyasal –açık veya örtük– talepler arasındaki bağ incelenince, modern anlamda bir Arnavut'luk* biçimi inşa etme olgusunu ifade edebilmek için "Arnavutçuluk" terimini kullanmak durumunda kaldım. Gerçekten de, "milliyetçi-

(*) Ülke adı olarak "Arnavutluk"tan ayırabilmek için, "Türklük", "Kürtlük" vb. anlamlarındaki "Arnavut'luk" terimini tırnak işaretiyle ayırarak yazmak zorunda kaldım – ç.n.

lik" kavramı fazla dardır, çünkü genelde kabul gören anlamıyla, siyasal egemenlik, özerklik veya bağımsızlık talebi fikrine fazlasıyla bağlıdır. Bir Arnavut ulusunun varlığı fikriyle bağlantılı olan bir Arnavut kimliğinin tüm inşa türlerini kapsayan bir Arnavutçuluktan söz etmek ise, hâkim söylem tarafından maskelendikleri için çoğunlukla unutulan melez kimlik inşalarını dikkate alma olanağı vermektedir.

Bu nedenle, bu incelemede kaynak olarak öncelikle dönemin Arnavutça basınını ve kitaplarını, dönemin bazı aktörlerinin hatıratlarını ve belli amaçlar doğrultusunda çarpıtılmış olsalar bile, büyük önemlerini koruyan konsolosluk kaynaklarını kullandım. Bir Arnavut ulusal kimliğinin oluşumu işine Avusturya-Macaristan idaresi de karıştığı için, hem konsolosların Arnavutçuluk sahasındaki faaliyetini, hem de nüfusun duygularını ve olayları idarelerine en ayrıntılı biçimde nakletme kaygılarını yansıtan Çifte Monarşi arşivleri de son derece zengindir. İtalyan ve Fransız konsolosluk kaynaklarına da başvurdum; İtalya, Avusturya-Macaristan'ın başlıca rakibi, Fransa ise Balkan Yarımadası'nın batı şeridindeki daha tarafsız bir aktördü. Ayrıca Osmanlı kaynaklarını da kullandım: Bir yandan, Balkan vilayetlerinin salnameleri Osmanlı makamlarınca resmedilen Arnavut imgesini tahlil etmeme olanak verdi; diğer yandan da memurların sicill-i ahval kayıtları sayesinde, incelenen nüfus topluluklarının Osmanlı idaresine entegrasyonuna, eğitim düzeylerine ve hareketliliklerine ilişkin ayrıntılı bir tablo çıkarabildim. Zaman yetmediği için, Osmanlı arşivlerindeki kaynakları daha fazla kullanamadım ve bu da kesinlikle bu çalışmanın eksiklerinden biridir. Aynı nedenle, İngiliz arşivlerini de kullanamadım ve Balkanlar'ı sarsan farklı kriz dönemlerinde Büyük Britanya'nın oynamış olabileceği rolü daha iyi aydınlatamadım.

Arnavutçu matbuatın ve arşiv belgelerinin yanı sıra, mevcut incelemeler de –özellikle Arnavut milliyetçiliğine ilişkin monografiler– bana çok şey kattı. Belli şahsiyetlere, kentlere veya bölgelere ilişkin eserler de, ölçek değiştirip yerel ve bireysel düzeye "inmemi" sağladıkları oranda, benim için değerli oldular.

Teknik düzeyde, bir trankripsiyon sorunuyla karşı karşıya kaldım. Hangi sistemi kullanmalıydım? Günümüzdeki Arnavutça sistemini mi, günümüzdeki Türkçe sistemini mi, Osmanlı döneminin sonunda geçerli olan Batılı biçimleri mi, yoksa okumayı kolaylaştıracak uyarlanmış bir sistemi mi? Benimsenen çözüm muhtemelen kusursuz değil. Okumayı kolaylaştırmak için, genelde Arnavutça imlayı tercih ettim; bu imlanın özellikleri şunlardır:

c okunuşu "ts"nin telaffuzuna benzemektedir;
dh okunuşu İngilizcedeki "this" kelimesindeki "th" ya da Arapçadaki ذ harfi gibidir;
ë Türkçedeki "ı" gibi okunmaktadır;
gj "dj"nin yanyana okunmasına benzer bir ses olmaktadır;
q okunuşu "kâr" kelimesindeki "k"nın okunuşuna benzemektedir;
nj Türkçedeki "ny"nin birleşimine denk gelmektedir;
rr vurgulanan, kalın bir "r"ye denk düşmektedir;
sh Türkçedeki "ş"dir;
th İngilizcedeki "thunder" kelimesindeki "th" gibi veya Arapçadaki ث harfi gibi okunur;
xh Türkçedeki "c" gibi telaffuz edilmektedir;
y Türkçedeki "ü" harfi gibi okunmaktadır;
zh Türkçedeki "j"nin telaffuzuna denk düşmektedir.

Arnavutçadaki yazımı "bej" olan ve sıkça isimlere eşlik eden "bey" kelimesi Türkçeye de uygun olan şekliyle kullanılacaktır.

Yer adlarında, söz konusu mahallerin bulundukları devlete göre değişen, bugünkü resmi biçimleri benimsemeyi seçtim. Bu alanda da, zaman zaman diğer dillerdeki karşılıkları da belirteceğim. Özellikle Arnavutça yer adlarında *Arnavut dilbiliminde "belirtilmeyen" olarak bilinen şeklini kullanmayı tercih ettim. Dolaysıyla Tirana olarak kullanılacak Tiran dışında, bu isimler örnegin Shkodra degil Shkodër, Korça değil Korçë, Durrsi değil Durrës şeklinde not edilmiştir.* Kitabın Türkçe çevirisinde bazı yer isimlerinin Türkçe söylenişine, bazı yerlerde ise Türkçe ismine de yer verilmiştir. Bu anlamda kitap boyunca yer isimlerini Shkodër/ İşkodra, Korçë/Görice, Gjirokastër/Ergiri örneğinde olduğu gibi değişik yazılışlarda bulmak mümkün olacaktır.

Son olarak, bu çalışmayı sürdürdüğüm on yıl boyunca bana şu veya bu biçimde yardımcı olan herkese teşekkür etmek istiyorum. Özellikle Viyana'da Haus-Hof und Staatsarchiv'den Ernst Petritsch'e, Sofya'dan Zvetlana İvanova ve Rossitsa Gradeva'ya, Bükreş'ten Anca Popescu'ya, İstanbul'daki Başbakanlık Arşivi personeline, İstanbul'dan Sinan Kuneralp ve Ankara'dan Ahmet Yaşar Ocak'a, Tiran Ulusal Kütüphanesi'nden Marcela Duraj'a, Atina Gennadios Kütüphanesi'nden Andreas Sideris'e, Tiran Üniversitesi'nden Petrit Nathanaili'ye, Prof. Remzi Pernaska ve görüşme olanağı bulduğum çok sayıda Arnavut meslektaşıma, ayrıca Gilles de Rapper, Leonidas Embiricos, Nikos Sigalas, Renaud Dorlhiac, François Georgeon'a, ayrıca metin basılmadan

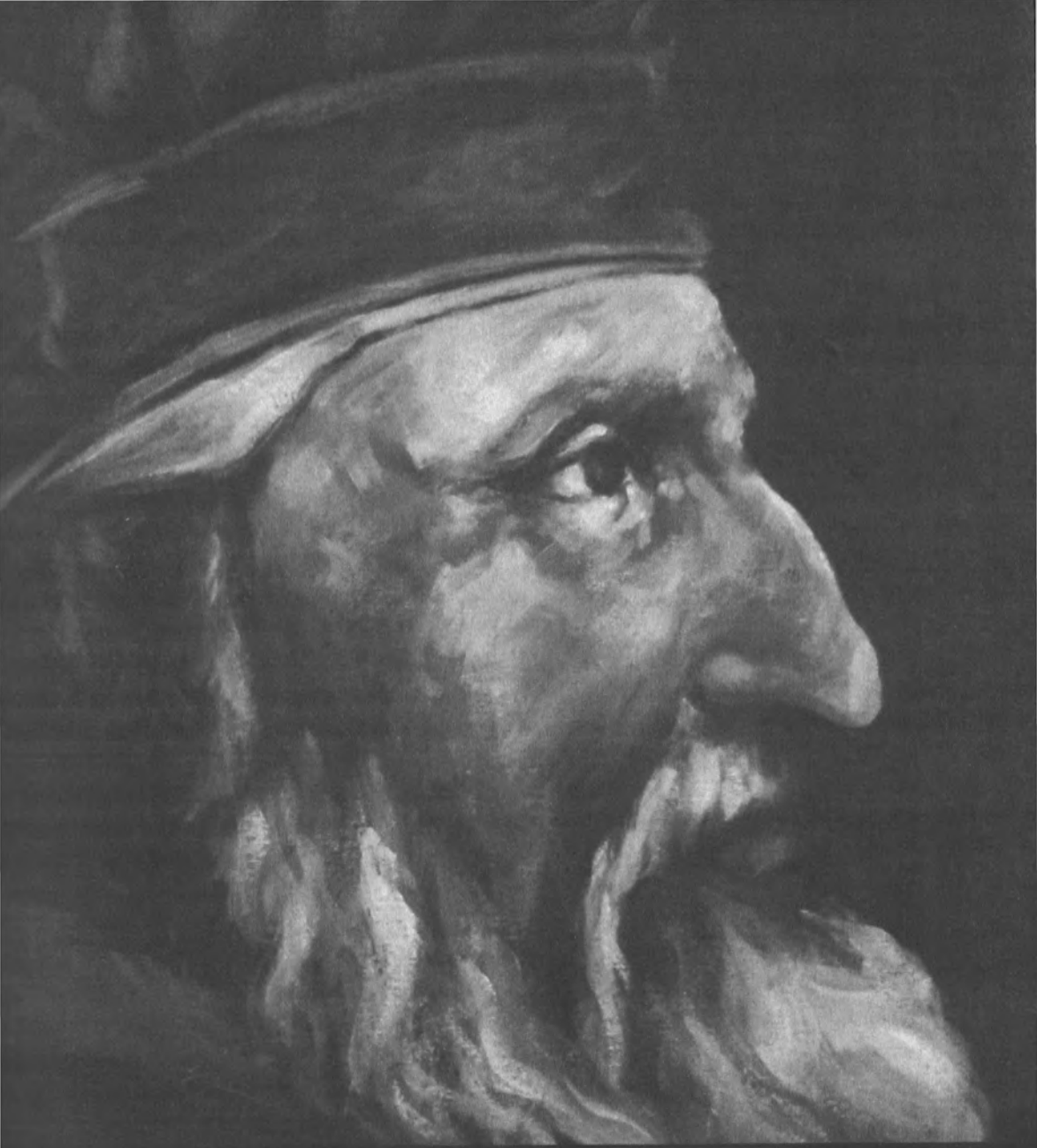
önce tamamını veya bir kısmını okumaya zaman ayıran Jacqueline Sublet, Philippe Gelez, Eliane Dupuy, Arlette Clayer, Alexandre Popovic, aynı şekilde bu incelemenin ilk versiyonunun sunulduğu, araştırma görevi jürisinin üyesi olmayı kabul eden Paul Dumont, Gilles Veinstein, Marc Gaborieau, Stefan Yerasimos, Michel Sivignon ve Michel Hau'ya, bu arada da malzemenin ilk kez yoğrulduğu seminerime katılanlara teşekkür ediyorum.

Ayrıca metni sunulabilir bir hale getirmek için gözlerini ve sinirlerini esirgemeyenlere, Hélène Arnaud, Judith Burko, Mickael Wilmart ve Sacha'ya hararetle teşekkür etmek istiyorum.

Son olarak da, bu kitabı yayınlamayı kabul eden Jean-François Bayart ve Karthala Yayınları'na şükranlarımı sunuyorum.

Paris, Şubat 2005

Metni baskıya hazırlama işi sona erdiği sırada, Stefan Yerasimos ne yazık ki bizleri çok vakitsiz terk edip gitti. Belki de atalarından biri incelenen yörelerden olduğu için bu metni büyük bir ilgiyle okuyan Stefan Yerasimos'un anısını burada yad etmek isterim.



BİRİNCİ KISIM

19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Geçilirken Toplum, Kimlik Tanımlama Sistemleri ve Dayanışma Ağları

1

Kimlik Tanımlama Mekanizmalarının Çoğulluğu ve Akışkanlığı

Arnavut milliyetçiliğinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren içinde geliştiği toplumun yapısı nedir? Yeni Arnavut ulusal kimliği hangi kimlik tanımlama sistemleri üzerinden veya hangi sistemlere rağmen şekillenmek durumunda kalmıştır? Arnavutçuluk gibi ideolojilerin yayılmasını sağlayan veya engelleyen dayanışma ağları bu toplumda nasıl işlemektedir? Arnavut milliyetçiliğinin ideolojik inşa sürecini ve bunun altında yatan sosyo-politik mekanizmaları tahlil etmeden önce, bütün bu sorulara cevap aramak gerekiyor.

Haliyle statik bir toplum söz konusu değildir. Tam aksine, Tanzimat'ın başlangıcından Osmanlı döneminin sonuna dek önemli ve çoğunlukla hızlı siyasal, ekonomik ve toplumsal altüstlükler yaşanmıştır. Zaten bu evrimler, bir anlamda onların ürünü olan yeni kimliklerin inşasında temel öneme sahiptir. Ayrıca, karmaşık, çok etnisiteli, çokdilli, çokdinli bir toplum söz konusudur ve bu toplumun içinde kimlik tanımlama mekanizmaları çoğul ve akışkan bir nitelik arz etmektedir. Yeni ulusal kimliklerin eklemlenmek zorunda kalacakları dinsel kimliklerin önemini, sonra da bölgesel manzaraların özelliklerini incelemeden önce, "Arnavut toplumu"nun sınırlarının tanımlanmasını zorlaştıran bu karmaşıklığı daha ayrıntılı olarak ele almalıyız.

İncelenen toplum, yani Balkan Yarımadası'nın batı şeridinde yaşayan toplumun (veya memleketi burası olan insanların) siyasal çerçevesi –14.-15. yüzyıllardan beri dahil olduğu Osmanlı İmparatorluğu– içine yerleştirilirse, büyük bir mozaiğin bir parçasının söz konusu olduğu daha iyi anlaşılır; bu hareketli bir mozaiktir, çünkü nüfus hareketlerinin, farklılaşan demografik

çeşitlemelerin, ama aynı zamanda din değiştirmelerin veya Türkleştirme, Arnavutlaştırma, Slavlaştırma veya Yunanlaştırma süreçleri aracılığıyla çeşitli etnik gruplara değişken bağlılıkların sonucudur; çokdillilik, din ortaklığı veya sosyal-mesleki bir kimlik de bu değişkenlikleri kolaylaştırmaktadır.

ETNİK-DİLSEL KİMLİK

Etnik gruplar arasındaki sınırların aşırı muğlak kaldığı bu bağlamda, kimlerin Arnavut olduğu kesin bir şekilde tanımlanabilir mi? Bir Arnavut ön-milliyetçiliği var olmuş mudur? Eric Hobsbawm, *Uluslar ve Milliyetçilik* adlı meşhur eserinde, bu konuyla ilgili olarak Arnavut örneğini inceler ve onun karmaşıklığını saptar. 19. yüzyıl sonunda yaşamış ortalama Arnavudun kendini mutlaka ötekilerle olan yakınlıkları üzerinden tanımlamadığını, Edith Durham'ın Kuzey dağlarından bir delikanlı olan kılavuzu örneğini vererek kaydeder. Bu çocuğa Güney Arnavutlarının Ortodoks kiliseleri olduğu söylendiğinde, şunu açıklamıştı: "Onlar Hıristiyan değil, Tosktur [Güney Arnavutları]"; verilen bir diğer örnek ise, ABD'ye ilk giden ve kendilerini Arnavut olarak tanımlamayan göçmenlerdir. Arnavut ulusunun kuruluşuna öncülük edenlerin bile dayanışma duygusu uyandırmak için dilden daha ikna edici gerekçeler ileri sürdüklerini de vurgular; örneğin Naim Fraşeri (1846-1900) şöyle yazmıştır: "Hepimiz tek bir aşiret ve tek bir aileyiz, tek bir kanımız ve tek bir dilimiz var"; bu tanımda dil son sırada yer almaktadır.[1]

Eric Hobsbawm'ın yaptığı gibi, Arnavutlarda dilin gerçek bir ön-ulusal harç olduğundan kuşku duyulabilir gerçekten de. Üstelik, ileride göreceğimiz gibi, Arnavutçular açısından dil, Yunan, Sırp, Ermeni, Türk veya diğer milliyetçiler için olduğundan daha temel bir öneme sahip değildi. Arnavutlar farklı lehçeler konuşuyor, ama şu veya bu ölçüde birbirlerini anlayabiliyorlardı. Bölgesel kimlik tanımı bahsinde bu konuya döneceğim. Yazılı geleneği hemen hiç olmayan dil, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde hâlâ çok yoksuldu, Türk, Yunan, Slav ve İtalyan dillerinden alınmış kelimeler ve deyimlerle doluydu. Çokdillilik çok yaygındı, dillerin her biri genellikle belirli koşullarda kullanılırdı. Türkçe idari, Yunanca ve İtalyanca ticari dillerdi; Arnavutça veya Slavca bazı bölgeler dışında daha özel bir kullanım alanı içinde kalmışlardı. Dolayısıyla, bir dille kimlik tanımı yapılması doğal değildi.[2]

---

1 Hobsbawm, 1992, s. 71-72. Edith Durham'ın genç kılavuzunun –herhalde Katolikti– Vrake'li (İşkodra'ya fazla uzak olmayan bir köy) Sırp Ortodokslar hakkında da şöyle dediği eklenebilir: "Bu insanlar Hıristiyan değil, Yunan" (Durham, 1985, s. 17).

2 Hobsbawm, 1992, s. 76.

Şimdi de, Hobsbawm'ın ön-ulusal harçlar olabileceklerini düşündüğü diğer ölçütleri ele alalım: Ortak köken, din ve özellikle de kalıcı bir siyasal birliğe aidiyet konusundaki siyasal bilinç. İleride, diğer Balkan ulusal kimlikleri için olduğu gibi, dinsel/mezhepsel kimlik tanımının Arnavut ulusal kimliğinin inşasında da çoğunlukla bir unsur olarak yer aldığını göreceğiz. Ama Arnavut örneğinde, aslında çoğul olan dinsel aidiyet bir ön-milliyetçiliğin tabanını oluşturamazdı. Aynı kalıcı siyasal birime aidiyet de –bizzat Osmanlı İmparatorluğu dışında böyle bir birim yoktu– bir ön-ulusal harç oluşturamazdı. Buna karşılık etnik bilincin genelde çok güçlü olduğu kabul edilir. Örneğin Niyazi Berkes Arnavutların, Araplar gibi, geleneksel *asabiyeti* ("soy" dayanışması ilkesi) Türklerden daha çok sürdürdüklerini belirtir.[3]

Bununla birlikte, Margaret Hasluck'un intikam durumundaki dayanışma hakkında yazdıkları incelendiğinde, etnik bilincin her zaman iş görmediği anlaşılır:

> "Ulusal [etnik veya ön-ulusal diye okuyun] dayanışma Slavlar ile Arnavutların yan yana yaşadıkları sınır bölgelerinde biliniyordu. Eğer bir Arnavut bir Slav tarafından öldürülürse, herhangi bir Arnavut intikam işareti olarak herhangi bir Slavı öldürürdü. Cinayetin Arnavut ailesiyle Slav ailesini karşı karşıya getirdiği belirtilirdi. Bu ulusal duygu öylesine güçlüydü ki, Geg'ler (Kuzey Arnavutları) ile Tosk'lar (Güney Arnavutları) birbirlerini çok sevmeseler bile, hiçbir Geg bir Slavın bir Tosk'u öldürmesine izin vermez, böyle bir olay karşısında mutlaka bir Slav öldürmenin yoluna bakardı. Daha az savaşçı olan Tosk böyle bir dürtü hissetmezdi. Eğer kendi soyundan biri veya bir Geg Bulgar ya da Yunan komşuları tarafından öldürülürse, intikam alma işi kurbanın ailesine bırakılırdı."[4]

Demek ki Slav'ın karşısında Kuzey Arnavut'u, Güney'dekiler de dahil olmak üzere her Arnavut'u "kendi ailesi"nin bir parçası olarak görürdü; oysa bu durum, etnik bilincin yürürlükte olmadığı Güney Arnavudu için geçerli değildi. Bu duygu ve davranış farklılığı savaşçı karakterin eksikliğinden çok, ileride döneceğim toplumsal yapı farklılığından kaynaklanıyor olsa gerek. Bu noktada bir kez daha, modern milliyetçiliklerin doğuşunda etnik bilincin epey zayıf bir rol oynadığı sonucuna varan Hobsbawm'ın saptamalarına katılmak mümkün.[5] Gerçekten de, görüleceği gibi, Güney Arnavutlarında ulusal kimlik Kuzey'deki kardeşlerinden daha kolay gelişmiştir.

3 Berkes, 1998, s. 319.
4 Hasluck, 1954, s. 226.
5 Hobsbawm, 1992, s. 84-89.

Üstelik, Kuzey Arnavutlarında etnik dayanışma da o kadar gelişkin görünmemektedir. 1878'deki meşhur Prizren Birliği (aslında bu birlik de salt Arnavutlardan oluşmuyordu) ve daha sonraki, artık geleneksel olmayıp siyasal saiklerin ortaya çıkardığı diğer birkaç genel meclis (veya *kuvend*) dışında, *tüm* Kuzey Arnavutlarını doğal olarak bir araya getiren toplantılar ve birlikler daha önceleri hiç olmamış gibi gözükmektedir. Bazı kadim genel meclislerden söz edilse de, bunlar mitsel nitelikte gibidir.[6] Aslında dayanışma, Margaret Hasluck'un iddia ettiği kadar "ulusal" değildi.

Bir Arnavut "toplumu"nun veya "etni"sinin kesin sınırlarını belirlemek konusundaki güçlükler bahsini noktalarken, *Arnavut* teriminin kullanımı da sorgulanabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu kelime ile ne ifade ediliyordu? Muhtemelen, çağlara ve koşullara göre etnik türde olabildiği gibi, coğrafi –Arnavut yörelerinden gelen herkes için kullanılıyordu– veya sosyalmesleki türde de –bazı asker veya muhafız gruplarını ifade etmek için kullanılıyordu– bir anlam yüklenebiliyordu. Son olarak, dile ve şeref yasasına (*besa*) dayanarak bir Arnavut çekirdeğini ayırt etmenin mümkün olabileceği kabul edildiği zaman bile, Eflak, Slav, hatta Türk ve Yunan kökenli bireylerin de Arnavutçuluğa katılabildiğini, hatta modern Arnavutluk'un sözcüleri olabildiklerini unutmamak gerekir. Üstelik, etnik kimlik tanımının ötesinde, çok daha etkili kolektif kimlikler de çok sayıdaydı.

AİLEYE, SOYA VE KLANA DAYALI KİMLİKLER

Balkan Yarımadası'nın batı şeridindeki toplumun bütününde, bir aileye veya soya aidiyetler çok güçlü işaretlerdi. Sistem babaerkil, babasoylu ve *patrilocal*di [aile konutunun, yerleşiminin kocanın babasının konutu/yerleşimi tarafından belirlenmesi]. Soy kimliğine şu veya bu ölçüde katı egzogami [klan dışından evlenme] ve kan davası durumunda dayanışma kuralları denk düşüyordu. Dış görünüşteki bu yeknesaklığa karşın, aslında akrabalık yapısı bir bölgeden diğerine, ailelerin boyutlarına (çekirdek veya geniş aile), soyların eskiliğine ve dayanışma derecesine göre çok değişiyordu.

Güney'de geniş ailelerin, yani konut, üretim ve tüketim bakımından birleşmiş birçok çekirdek aileyi içeren ailelerin varlığı 19. yüzyılda giderek silinmiş gibidir. Örneğin, Ergiri/Gjirokastër'e pek uzak olmayan Labovë köyünde, aynı ailenin üyeleri arasında mülk ortaklığı kuraldı. Baba öldükten

6 Örneğin 15. yüzyılda Kuzey Arnavutlarının, en Kuzey'deki bölgeye hâkim olan Lek Dukagjin'in Orta Arnavutluk'un kuzeyinin beyi olan Skanderbeg'le [İskender Bey] *beyler kanunu*nun bazı noktalarını tartışmasını dinlemek üzere toplandıkları söylenmektedir (Hasluck, 1954, s. 148).

sonra erkek kardeşler birlikte yaşıyor ve çalışıyor, ama onların çocukları ayrılıyordu. Ama 19. yüzyıl sonundan itibaren, baba ölür ölmez erkek kardeşler ayrılmaya başladılar.[7] Kuzey'de, özellikle de dağlık bölgelerde veya Kosova, Metohija ovalarında ve Makedonya'da aynı hadise gözlenmez; buralarda aile bölünmesi daha yavaş gerçekleşmişti. Üstelik bu bölgelerde (Güney Slavlarının *zadruga*larına benzeyen) geniş aileler bugün de varlıklarını sürdürmektedirler. Geg toplumunun büyük bölümünün, *shpi* adı verilip *zot i shpise* (evin reisi) tarafından yönetilen bu temel birimlerinin nüfusu 40 ilâ 80 kişiyi bulabiliyor, nadiren bunun üzerine çıkıyordu.[8]

Kuzey'de (ve Vlorë'nin güneydoğusundaki Labëri gibi bazı Güney bölgelerinde) ev (*shpi*) iç içe geçmiş parçalı bir yapının sadece ilk düzeyiydi. Daha önceki bölünmelerin sonucu ortaya çıkmış birçok *shpi*, köyün belli bir semtinde yaşayan ve hem egzogami hem de kan davası durumunda dayanışma kurallarına uyan bir *mahalle* oluşturuyordu. Birçok mahalle ise egzogam bir kardeşliği (*vllazni*) meydana getiriyordu. Bazı bölgelerde birçok kardeşlik de bir arada bir klan (*fis*) meydana getiriyorlardı. Teritoryal bir birliği olan klan, toplumsal dayanışmayı gerektiriyordu. Belirli bir toprak parçasında yaşayan (genellikle diğerlerinden bir yükseltiyle net bir şekilde ayrılmış bir vadi) ve bir ihtiyarlar meclisi tarafından yönetilen bu egzogam soylar, günümüzdeki Arnavutluk'un kuzeyini kapsayan ve Karadağ ile Kosova'ya da biraz taşan tek bir bölgede mevcuttular.

Arnavut etnolog Rrok Zojzi'ye göre, tam anlamıyla klana dayalı (*fisnore*) sistem sadece Arnavutluk'un en kuzey kesiminde, Drina'nın iki yakasında görülüyordu. Daha güneyde, Debar ve Mat bölgelerinde, Krujë ve Tirana dağlarında toplum küçük klanlar veya klan kolları halinde yapılanmıştı; batı (sahil ovaları) ve doğudaki (Kosova ve Makedonya) ovalarda ise toplum, çeşitli klanlardan gelen ve teritoryal birimler (Türkçede *bayrak*, Arnavutçada *bajrak*) içinde birbirine bağlı olan aileler halinde örgütlenmişti.[9] Dolayısıyla, Arnavut toplumunu –hâlâ sık sık yapıldığı gibi– bütünü içinde bir aşiret veya klan toplumu olarak tarif etmek doğru olmaz. Zaten bizzat Arnavutlar bugün siyasal yaşam hakkında klanlardan bahsederken, türetilmiş yeni bir sözcük kullanmaktadırlar (*klan* veya klana dayalı anlamında, *klanore*); burada terimin –bizim de kullandığımız gibi– "hizip", "fraksiyon"u ifade eden mecazi manası söz konusudur. Daha 19. yüzyılda, Orta Arnavutluk, Güney Arna-

7 Meksi, 2000, s. 56 ve 57.
8 Bkz. Byrnes (ed.), 1976; Rrapi, 1995 ve Trifunoski, 1988, s. 149-153.
9 Zojzi, 1962, s. 24.

vutluk, Kosova, Makedonya klan bölgeleri değildi. Özellikle güney bölgelerinde, *fis* terimi aile, soy manasına geliyor, ama klanı ifade etmiyordu. Zaten bu bölgelerde kan davası uygulaması da silinmeye başlamıştı.

Kuzey Arnavutluk'un klan bölgelerinden olan birçok Arnavudun yaşadıkları ve bugün de yaşamaya devam ettikleri Kosova ve Makedonya'da ise, hangi klandan gelindiği hakkında genel bir bilgi mevcuttur[10] ve bu, bir Arnavut'luk işaretidir. Hatta Arnavut kökenli olmayan bazı nüfus topluluklarının bir Arnavutlaşma süreci içinde mitsel bir klan kökenini benimsedikleri de düşünülebilir.[11] Osmanlı döneminin sonuna kadar bu köken bir egzogamiyi gerektiriyordu,[12] ama kan davası durumunda, Kuzey Arnavutluk dağlarında kural olan, mutlak dayanışmaya muhtemelen artık yol açmıyordu.[13] Bu klanların üyelerinin mekânsal olarak parçalanmışlığı ve yerel sosyopolitik koşullar yüzlerce, hatta binlerce kişiyi birbirine bağlayabilen klan örgütlenmesinin, fiili dayanışma yokluğu nedeniyle, artık orada var olmamasına neden olmuştu. Sadece geniş aile fratri düzeyi yürürlükteydi. Üst toplanma birimleri ise Osmanlı makamları tarafından bu nüfus topluluklarını savaş halinde seferber edebilmek için kurulmuş teritoryal birimler olan *bayrak*lardı. Bu birimler *bayraktar*lar tarafından yönetiliyor, bu görev babadan oğula geçiyordu. Bununla birlikte, dayanışma ağlarının çoğu başka şahsiyetlerin, soy dayanışmalarını olduğu kadar, köy ve bölge dayanışmalarını da kullanarak toplumda sivrilmeyi başaran "şefler"in etrafında kuruluyordu.

KÖY DAYANIŞMALARI VE BÖLGESEL KİMLİKLER

Bir köye (*katund, fshat*) veya bir şehir mahallesine aidiyet de bireyleri çok güçlü bir biçimde bağlıyordu. Ortak işler bir ihtiyarlar meclisi (*pleqësi*) tarafından düzenleniyor, bu meclis civarın haydutlara, cinayetlere ve yangınlara karşı korunması, ortaklaşa işler, köyün yollarının ve harklarının bakımı, tarlaların ve otlakların korunması gibi işlerle uğraşıyordu. Örneğin Debar/Dibër

10 1940'lı yıllarda J. Trifunoski bu söylenenin aksine, Kuzey Arnavutluk'un Mat, Lumë veya Zadrimë gibi klan bölgesi olmayan yerlerinden gelmiş Batı Makedonya Arnavutlarının köken olarak bir klan zikretmediklerini kaydediyordu (Trifunoski, 1988, s. 127).

11 Bkz. Reineck, 1991, s. 43-44.

12 J. Trifunoski'ye göre, 20. yüzyılda bu katı kural yumuşamıştı ve sadece aynı köyde veya yakın köylerde yaşayan kökenleri aynı klana dayalı üyelere uygulanıyordu (Trifunoski, 1988, s. 132).

13 Teorik olarak, klan dayanışması Kuzey Arnavutluk dağlarında öyle güçlüydü ki, dinsel bölünmelere bile ağır basıyordu. Pratikte ise işler bazen değişik bir görünüm alabiliyordu; Hıristiyan olarak kalmış on bir *bytyçi* ailesi örneğinde, bu aileler klanın geri kalanı tarafından sürekli İslâm'ı benimsemeye davet ediliyorlardı. Bir daha (özellikle kan davası durumunda) yardım görmemekle, hatta klandan ihraçla tehdit ediliyorlardı (Clayer, 1998, s. 22).

bölgesindeki Zerkan'da, her erkek üç el silah sesi duyduğunda derhal olay mahalline gitmek zorundaydı; yoksa nizamnamelere göre cezalandırılırdı; ayrıca her aile köy için altı işgünü çalışmak zorundaydı.[14] Tafil Boletini, Kosova'nın kuzeydoğusundaki Isniki köyünde üç meclisin çalıştığını yazıyordu: Birincisi asayişe, ikincisi tarıma, üçüncüsü de dağlık kestane ağaçları yaylımlarına bakıyordu. Kuralları ihlal eden suçlu derhal cezalandırılıyor ve cezası tüm köyün huzurunda uygulanıyordu. Kabahatin ağırlığına göre değişen ceza, suçlunun bir öküzünün kesilmesinden evinin yakılmasına kadar gidebiliyordu. Kesilen hayvanın eti muhtaçlara dağıtılıyordu. Âdetlere göre, kan davası bile olsa, köy meydanına silahlı gelmek yasaktı. Meydanda herkes hürdü, çünkü insan orada tüm köyün *besa*sı içindeydi.[15]

19. yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyan köylerinde de kiliseye ve okula, ücretleri belediye gelirlerinden karşılanan rahibin ve öğretmenin atanmasına ve küçük ihtilafların halledilmesine *pleqësi* göz kulak oluyordu.[16] İhtiyarlar meclisi aynı zamanda köyün veya mahallenin şerefini korumakla yükümlüydü. Ekrem Bey Vlora 1906'da Vlorë'de yaşanmış bir olayı nakleder. Muradije mahallesinin ihtiyarlar meclisinin üyeleri mahallenin şerefine yapılmış bir tecavüzü halletmesi için onu görmeye gelmişlerdi: On aydır dul olan bir mahalle sakini kadının her gece bir adam tarafından ziyaret edildiğinden ve ondan hamile kaldığından şüpheleniliyordu.[17]

İki komşu köy arasında ittifak veya husumet olabilirdi.[18] Gurbette (Arnavutçada *kurbet*) köylüler arasındaki dayanışma kendini gösterirdi. Birlikte yola çıkarlar, gurbette yardımlaşırlar, hâlâ parçası oldukları kabul edilen köy cemaatiyle yakın bağlarını korurlardı. Osmanlı dönemi sona erdikten sonra da, Makedonya'daki Arnavut köyleri ortak çalışmaları, mülkleri ve vazifeleriyle tam birer toplumsal birim durumundaydılar.[19]

Aile veya soy aidiyetleri ve köy ya da mahalle dayanışmaları dışında, bölgesel kimlikler de görece önemli bir rol oynuyorlardı. Bazı bölgelerde, düzenli veya düzensiz meclisler şeklinde yansıyan töresel dayanışmalar vardı; bu meclislerde köy temsilcileri buluşurlardı. Örneğin Yukarı Debar'da "Gryka e

14 Clayer, 2000b, s. 227.
15 Boletini, 1996a, s. 82.
16 Meksi, 2000, s. 70.
17 Vlora, 1968, s. 156 vd.
18 Örneğin Tepedelenli Ali Paşa'nın devrilmesinden sonra, Smokthine ve Brataj köyleri, köyler arasındaki sınır sorunları konusunda Terbaç ve Velçe köylerine karşı ittifak (*tarafe*) yapmışlardı (Dervishaj, 1999, s. 11-12).
19 Trifunoski, 1988, s. 158-161.

Madhe" ("büyük boğaz/büyük geçit") adı verilen bir bölge vardı; Debar'dan Kruje'ye geçiş yeri olan bu bölge en büyüğü Zerkan olan sekiz köyü birbirine bağlıyordu. Burası Debar'ın "Dokuz dağ"ından biriydi.[20] Aynı şekilde, günümüzde Güney Arnavutluk'ta Rreze ve Lunxheri bölgeleri (*krahinat*) birlikte yılda iki kez, Nisan ayında Terbuk köyünün manastırında ve Ağustos'ta Sarakinişt manastırında bir meclis (*kuvend*) topluyorlardı. Bu mecliste delegeler (her köyden 2'şer kişi) iki bölgeyi ilgilendiren sorunları görüşüyor ve köyler arasındaki ihtilafları hallediyorlardı.[21]

Daha genel anlamda, "Nerelisiniz?" sorusuna bireyler önce: Berat'lı, Djakovica'lı, Ergiri/Gjirokastër'li, Korça'lı, Debar'lı, Kolonjë'li, Devoll'lu veya Mat'lı diye cevap verirlerdi. Yani kendilerini köyleri veya mahalleleriyle değil, kırsal bir bölge veya bir şehirle özdeşleştirirlerdi –bunun satır aralarında da çoğunlukla bir şehir *ve* onun bölgesi olurdu (Arnavutçada *rreh*). Gerçekten de, köyler coğrafi, iktisadi, idari, hatta dini nedenlerle bir şehre bağlı olurlar, bu şehirde pazar, idari merkez, toprak sahibi veya vergi tahsildarı bey, ortaokul, medrese, kilise, cami veya tekke bulunurdu.

Toplum bünyesinde bireyleri birbirine bağlayan ağların inşasında, bölgesel düzey bence temel düzey gibi görünüyor. Aile bağlarının ötesinde, evlilik bağlarının (*kruşki*) çoğu da şu veya bu ölçüde katı egzogami kurallarına göre, ailenin ve çoğunlukla köyün dışında orada kurulurdu; ama ayrıca dostluk bağlarının, hami/himaye edilen, alacaklı/borçlu, öğretmen/öğrenci, mürşit/mürit, satıcı/alıcı ve diğer bağların kurulduğu yer de orasıydı.

Büyük Arnavut lehçesel ve kültürel alt gruplarının oluşturduğu bölgeler-üstü düzeyler, özellikle de daha önce de değindiğimiz Kuzey'deki Geg ve Güney'deki Tosk kümeleri ne durumdaydı? 20. yüzyıl başında Geg/Tosk farklılığının, Edith Durham'ın genç kılavuzu örneğinde de görüldüğü gibi, çok altı çiziliydi. Johann Georg von Hahn 19. yüzyıl ortasına doğru Gegler ile Tosklar arasında, Osmanlı ordugâhlarında yan yana yaşayan veya çıkan karışıklıkları bastırmak için birbirlerinin üzerine gönderilen babalarından miras kalmış bir çatışkı olduğunu kaydediyordu.[22] Friedrich Markgraf tarafından nakledilen bir anekdot da anlatılabilir: 1924'te, Rahip Fan Noli taraftarlarıyla Ahmed Zogu'yu karşı karşıya getiren devrim sırasında, Elbasan'ın birçok dükkânında üzerinde Arnavutluk'un birleşmesinin simgesi olan bir köprü bu-

20 Clayer, 2000b, s. 223.

21 Meksi, 2000, s. 71.

22 Hahn, 1854, s. 13. Fransa konsolosu Auguste Dozon'a göre (Dozon, 1878, s. 162), bu iki kimlik "çoğunlukla karşılıklı aşağılama ve kin fikrini beraberinde getiriyordu."

lunan bir afiş görmüştü; köprünün önünde tokalaşan bir Geg ve bir Tosk duruyordu, altında da şu yazı vardı: *Toskë edhe Gegë – pemë në një degë* ("Tosk ve Geg – aynı dalın meyvaları"). Ama çoğu dükkânda Geg'in üstü çizilmişti.[23]

Rrok Zojzi'ye göre, Gegëri (veya Gegëni) ve Toskëri (veya Toskëni), iktisadi ve siyasi nedenlerden ötürü tarihsel ve etnografik düzlemlerde farklılaşan bölge gruplarıydı. Özellikle konuşma (iki lehçe grubu görece farklılaşmıştı),[24] maddi kültür (örneğin erkeklerin kıyafetinde: Geglerde yünlü külot pantolon; Tosklarda fistan; Geglerde *qeleshja* adı verilen başlıklar, Tosklarda *takija* ve sanatsal kültür (Tosklarda çoksesli, Geglerde teksesli müzik) düzeylerinde farklılaşmışlardı. Bu grupların 18. yüzyılda, büyük paşalıklar döneminde (İşkodra ve Yanya) oluştukları ve aralarındaki yaklaşık sınırın Orta Arnavutluk'taki Elbasan'dan geçen İşkumbi nehri olduğu belirtiliyordu.[25]

Toplumsal yapının (Kuzey'de geniş aile yapılarının, hatta bazı durumlarda klan yapılarının daha kalıcı olması), dinin (Geglerde Sünni Müslüman ve Katolik Hıristiyan ağırlıklı, Tosklarda Bektaşi Müslümanların ve Ortodoks Hıristiyanların çoğunlukta olması, bu konuya ileride döneceğiz),[26] kültürel etkilerin (Geglerde İtalyan ve Slav, Tosklarda Yunan etkisi), yurt dışına doğru göç akımlarındaki dengesizliğin (Tosklarda daha önemli) veya Geglerin bir bölümünün emperyal idareye karşı daha özerk olmasının Gegler ile Tosklar arasındaki farklılığı artırdığı da eklenebilir.

Aslında, dil konusunda Gegler ile Tosklar arasında belirgin bir sınır yoktu, daha çok bir grup lehçeden diğerine tedrici bir geçiş yaratan bir çeşni farklılığı söz konusuydu. A. Dozon şöyle yazıyordu:

> "İşin aslı keskin bir ayrım çizgisi yoktur ve Güney'den Kuzey'e doğru çıkarken, Batı'dan Doğu'ya doğru giderken dil ve telaffuz hemen hemen hissedilmeyen derecelerle değişirler; en büyük çeşitlilik İşkodra lehçesi ile Aşağı Epir lehçeleri arasında kendini gösterir."[27]

23 Markgraf, 1930, s. 35.

24 19. yüzyılın ortasında Johann Georg von Hahn, Gegler ile Toskların ilk başta birbirlerini anlamadıkları kabulünden hareketle, bu iki lehçeyi "Hoch" ve "Plattdeutsch"a benzetmişti (Hahn, 1854, s. 12). Daha sonra Constantine Chekrezi okuma-yazma bilmeyen iki kişinin anlaşmasının zor olduğunu açıkladı (Chekrezi, 1919, s. 187-88).

25 Zojzi, 1962, s. 19-21.

26 J. G. von Hahn Gegleri ve Toskları nüfusun Hıristiyan bölümündeki mezhep farklılığına göre ayrıştırmıştı: Geglerin Katolik, Toskların Ortodoks olması (Hahn, 1854, s. 29).

27 Dozon, 1878, s. 16.

Aynı şekilde, Johann Georg von Hahn kıyafet konusunda da "Gegler" ile "Tosklar" arasındaki ayrımı daha nüanslı bir şekilde veriyordu: Fistanın daha seyrek olsa da Kuzey'de de kullanıldığını, Güney'de şalvarın bilinmediğini ve her yerde kırmızı fes takıldığını belirtiyordu.[28] Teksesli müziğe gelince, Güney'de de mevcuttu.

Geg/Tosk farklılığının 19. yüzyılda güçlenip dönüşmesinin nedeni, göreceğimiz gibi, Arnavut ulusal kimliğinin inşa süreçleriyle bağlantılıdır ve dolayısıyla, kurgulanmış bir yönde ilerlemiştir. Zaten bu iki küme türdeş olmaktan uzaktı ve mutlaka dayanışma bağlarının varlığını gerektirmiyorlardı. Özellikle de Tosklarda üç alt-küme çok net bir biçimde ayırt edilebiliyordu ve bugün bile durum değişmemiştir: İşkumbi ile Vjose nehri arasında yaşayan gerçek anlamıyla Tosklar; Vjosë, Adriyatik ve Pavlle nehri arasında yaşayan Lablar ve bu son bölgenin güneyinde yaşayan Çamlar.[29] Rrok Zojzi Gegleri de jeo-ekonomik koşulların, toplumsal yapıların ve kültürel özelliklerin hissedilir farklılıklar gösterdiği beş alt-kümeye ayırır: İşkumbi'nin kuzeyinde gerçek anlamıyla *Gegni,* Drina'nın güney kıyısı boyunca yaşayan *Lekni* veya *Dukagjin,* Drina'nın kuzeyinde *Malesi,* Kuzey Arnavutluk'un sahil ovaları ve son olarak da doğudaki ovalar (Kosova ve Metohija veya Dukagjin yaylası; bunlara Makedonya ovalarını da eklemek gerekir). Toskları da üç değil, dört birime böler; İşkumbi ile Vjose arasında kalan, Myzeke denen sahil ovasını Toskëri'den ayırır.[30] Ama daha da kesin konuşmak istersek, yukarıda söz ettiğimiz, dayanışma ağlarının şekillendiği düzeyleri oluşturan bölgeler (*rreth* ve *krahinat*) karşımıza çıkar.

SOSYAL-MESLEKİ KİMLİK TANIMLARI

Bir bölgeye, bir köye, bir soya veya aileye ve öneminden dolayı daha ayrıntılı olarak tekrar ele alacağımız dine aidiyetin dışında, sosyal veya mesleki gruplarla özdeşleşmeler de mevcuttu. Bir bey, bir ağa, bir şeyh, bir ulema, bir Katolik ruhban üyesi, bir Ortodoks ruhban üyesi, bir tüccar olmak, bir esnaf loncasına mensup olmak,[31] çiftçi veya çoban olmak, yaşlı veya genç olmak, şehirli veya köylü olmak, 19. yüzyıl sonunda oluşan "orta sınıf"a ait olmak toplum içine özel bağlar sokan göstergelerdi. Yoksul veya zengin olmak da önemliydi. Örneğin Vangjel Meksi, Labove gibi bir köyde zengin köylüler,

28 Hahn, 1854, s. 29.

29 Örneğin bkz. İbrahim Manzur Efendi, 1827, s. 1-39; Hahn, 1854, s. 15-16.

30 Zojzi, 1962, s. 23 ve 49.

31 Eskiden toplumsal düzlemde –hatta bazıları dinsel düzlemde de– çok güçlü olan esnaf loncaları örgütlenmesi 19. yüzyıl boyunca epey zayıflamıştı. Bu konuda bkz. Shkodra, 1973.

orta halli köylüler ve genellikle işgüçlerini diğerlerine satan yoksullar diye bir ayrım olduğunu söylüyordu. Bugün genel bir yargı olarak kabul gören, "eşitlikçi" ve "demokratik" töresel örgütlenme bakışı epey çarpıtılmış bir yaklaşımdır. Çünkü çeşitli başka özelliklerin yanı sıra evinde konuk ağırlayabilmeyi de gerektiren beylik, ağalık kısmen kişisel veya ailevi zenginliğe bağlıydı.[32]

Her bölgesel manzaranın özgüllüğünü tahlil etmeden önce, Arnavutçuluğun gelişiminde en ön planda rol oynadıkları için, beylerin durumunu, yeni "orta sınıf"ın durumunu ve kuşaksal kimlikleri ele alacağız.

Beyler toplumda özel bir veya birçok grup oluşturuyorlardı. Aslında servetlerine ve nüfuzlarına göre birçok kategoriye bölünmüşlerdi –"büyük beyler", "orta kategoride beyler" ve "küçük beyler." Örneğin İşkodra'da Bushatliler veya Gjylbegramsh'lar gibi kuşaktan kuşağa iktidarı ellerinde tutmuş büyük beyler ve diğer yanda da beyler ve onursal olarak bey unvanı alan bazı büyük ağalar ayırt ediliyordu. Birinci tarafın eşlerine *hanëm*/hanım, diğerlerininkine *hanko* veya *hanka* deniyordu.[33]

Beylerin ayırt edici özelliği öncelikle çok güçlü evlilik ağları oluşturmaktı, çünkü ağırlıklı olarak endogam [içeriden evlenen] bir tavırları vardı.[34] Bu endogami 18. yüzyıla kadar Vlora ailesinde görüldüğü gibi katı olabiliyordu: O zaman sadece aynı ailenin bünyesinde evleniliyordu. 1820'de İsmail Bey ve Bekir Bey son iki kuzenleriyle evlendiler. 19. yüzyılda endogami bir aileler grubu içinde uygulanıyordu. Böylece Vlora'lar diğer büyük Arnavut aileleriyle (Tiranlı Toptaniler, Elbasanlı Biçakular, Beratlı Vrioniler, Ergirili/Gjirokastërlı Arslan-Paşalılar ve Delvinalar) evlilik ilişkileri kurdular. Zogolliler (yani gelecekteki Arnavutluk kralı Ahmed Zogu'nun ailesi) evlilik yoluyla Elbasanlı Biçaku, Tiranlı Toptani, Kavayalı Altuni, Debarlı ve Ohrili Çoku, Debarlı Hoxholli ve Doşişti, Djakovica/Gjakovë'li Kryeziu aileleriyle bağ kurdular.[35]

Ekrem Bey Vlora'ya göre, hem Türk örneğini takip etmek hem de aynı düzeyde ailelerle ilişki kurmak söz konusuydu.[36] Demek ki ailelerin ekonomik ve toplumsal önemlerine göre kurulmuş çok sayıda ittifak çevresi vardı. Zaten biraz daha düşük statüdeki aileler, yani ağa aileleri arasında da evlilik ağları mevcuttu. Yine de İşkodra'da beyler, Orta Arnavutluk ve Güney Arna-

32 Bkz. Meksi, 2000, s. 58, Shtëpani, 1999, s. 19 ve Trifunoski, 1988, s. 158.

33 Bushati, 1998, s. 325-326.

34 Gjerdj Rrapi, Kosova hakkında endogaminin "Türk makamlarıyla doğrudan işbirliği içindeki beylerde ve paşalarda" bulunduğunu yazmaktadır (Rrapi 1995: 76). Bosna-Hersek'in *begovat*ıyla bir karşılaştırma için bkz. Lockwood, 1975, s. 29-30.

35 Vlora, 1973, s. 133.

36 Vlora, 1968, s. 58-59.

vutluk şehirlerinde olup bitenin aksine, ağalarla da evlilik ittifakları kuruyorlardı. Orta ve Güney Arnavutluk'ta ise, beyler mülklerini bölmemeye ve başkalarıyla paylaşmamaya özen gösteriyorlardı.[37] Coğrafi bir bakış açısından, ittifakların bölgesel olarak kurulduğunu kaydetmek ilginç olabilir; ama bu katı bir kural değildi. Örneğin Vloraların ağı Yanya vilayetine (Berat, Ergiri/Gjirokastër, Delvinë) ve Orta Arnavutluk'a da (Elbasan ve Tiran) yayılıyordu. Zogollilerin ağı Mat'tan bir yandan Debar, Ohri ve Djakovica'ya, diğer yandan da Tiran, Kavajë ve Elbasan'a doğru uzanıyordu.

Sayıları birkaç düzineyi bulan bu büyük ailelere Arnavutçada *oxhak* (Türkçede *ocak*) veya *der'e madhe* (tam karşılığı "büyük kapı") deniyordu. Ekrem Bey Vlora'ya göre, bu terimler büyük ailelerin evlerinin büyük bir kapıyla ayırt edildiği dönemden kalmaydı.[38] 19. yüzyılda beylerin konutları gerçekten de diğer evlerden farklıydı. Haremleri ve selamlıkları olan konaklar söz konusuydu; çoğunlukla büyük bir bahçenin ortasında yer alan bu konakların etrafı yüksek duvarlarla çevriliydi. Konforları da ayrıt edici bir özellikti. Örneğin Ekrem Bey Vlora ailesinin konağında hamamların bulunduğundan ısrarla söz eder; sağlık kurallarının çok küçük yaşta beylik kimliğinin alametlerinden birisi olarak kafasına sokulduğunu anlatır. Temizlik yapmaya karşı çıktığında kendisine şöyle dendiğini nakleder:

> "Yoksul insanlar bir kere, ölüler iki kere, hocalar ibadet için üç kere, gelin gerdek gecesinden önce dört kere, büyük beyler ise beş kere yıkanır."[39]

Genel anlamda, evlilik uygulamalarına bakılacak olursa, bey ailelerinin yaşam tarzı büyük Osmanlı ailelerininki gibiydi.[40] Geleneksel olarak, çocukların eğitimi özel eğitmen ve Doğu dilleri (Türkçe, Arapça ve Farsça) bilgisini ve İslâm dininin temel akidelerini çocuğun kafasına sokmakla görevli özel öğretmenlere bırakılırdı.[41] Ama 19. yüzyılın ikinci yarısında bey oğulları giderek yeni Osmanlı okullarına, imparatorlukta açılan bazı Hıristiyan kurumlarına devam etmeye başladılar veya öğrenim görmek üzere Avrupa'ya gönderildiler.

19. yüzyıla damgasını vuran diğer bir olay, beylerin şehir merkezlerine yerleşmesiydi: Vlora ailesi, şehrin surdışı semtlerine yerleşmeden önce, körfeze tepeden bakan Kanine köyündeki büyük bir şatoda oturuyordu. Toptaniler

37 Bushati, 1998, s. 327.
38 Vlora, 1968, s. 19, not 9.
39 Vlora, 1968, s. 14.
40 Bushati, 1998, s. 325-327.
41 Frashëri, 1990, s. 45.

Krujë'den Tiran'a indiler. Yanya vilayetindeki Kuzey dağlarına çekilmiş diğer aileler Yanya, Korçë veya Manastır/Bitola'ya yerleştiler. Örneğin meşhur Abdül, Sami ve Naim kardeşlerin çıktığı, bir yeni küçük beyler soyu olan Frashëri/Fraşıri ailesi Yanya'ya yerleşti. Bu hadise timar sisteminin ortadan kaldırılması, ticarete yönelme veya Osmanlı idaresi içine katılma ile atbaşı gidiyordu. Örneğin Baba Frashëri, yani Halid Frashëri bir başıbozuk birliği reisinin kethüdası olduktan sonra, zeytinyağı, yün ve deri ticaretine atılmış, oğulları ise Osmanlı'nın taşra ve merkez idaresine girmişlerdi.[42] Son olarak, beylik konaklarının düzenlenmesi ve bu ailelerin üyelerinin kıyafetleri de giderek alafranga modele uymaya başladı. 1900'e doğru Tiran'daki Fuad Bey ailesinde Paris'ten giyiniliyordu ve konağın bazı odaları Fransız usulü döşenmişti.[43]

İkamet ve yaşam tarzı haliyle bu ailelerin toplum bünyesindeki önde gelen konumlarını yansıtıyordu. En büyük ve en eski aileler sancak beyliği makamını kuşaklardır ellerinde tutanlardı (Yanya'da Arslan-Paşalı-Libohovalar, Vloralar, Peç/İpek/Pejë'deki Begolliler Dukagjin/İşkodra sancak beyi; Dibër/Debarlı Hoxholliler Ohri sancak beyiydi). Başkaları daha yakın dönemlerde atalarından biri zamanında sancak beyliği yaptığı için bey unvanını almışlardı. Tanzimat'tan sonra bu unvan idaredeki tüm yüksek memurlara ve yüksek rütbeli subaylara verildi. Artık kapalı ve tamamen türdeş bir kategori söz konusu değildi. İnsanlar çeşitli yollardan, ya kalıtım yoluyla, ya servetleri nedeniyle, ya da zor yoluyla bey olabiliyordu.[44]

Bey, bu unvanı ne şekilde ele geçirmiş olursa olsun, ekonomik ve toplumsal konumu nedeniyle halktan çok saygı görürdü. Ekrem Bey Vlora kendisi çocukken, din hocası Mehmed Efendi'nin kendisini ve kuzenini her cuma, yanlarında bir kâtip ve iki hizmetkâr olduğu halde çarşıdaki camiye götürdüğünü, dükkânlardaki ve kahvelerdeki herkesin onları selamladığını ve kendilerinin de bir temenna (eli ağza ve alna götürerek verilen selam) ile cevap verdiklerini hatırlamaktadır.[45] Konsolos Degrand da Tiran'da benzer sahnelere tanık olmuştu:

> "Genellikle yanlarında silahlı muhafızlarla dışarı çıkan bu zengin beylerden biri çarşıdan geçerken, geçtiği sokakta herkes derhal işi gücü bırakır: İşçiler ve patronlar ayağa kalkar ve saygıyla dükkânlarının kapısının önüne çıkıp onu selamlamak için beklerler."

42 Frashëri, 1990, s. 39 vd.
43 Degrand, 1901, s. 186.
44 Gërmenji, 1915, s. 9-10.
45 Vlora, 1968, s. 16; Degrand, 1901, s. 188.

Gerçekten de beyler bir yere gidecekleri zaman, yanlarında bir veya iki genç adam (*trima*) olur, biri önden gidip elindeki çubukla yol açar, diğeri de arkadan yürürdü.[46]

Beylik statüsünün bir diğer önemli alameti, konukseverlik vazifesiydi. Beylik konaklarının kapısı hep açık olurdu. Selamlıkta geçici konuklar beslenir ve barındırılırdı. 1850-1860'a doğru, pazar kurulduğu günler Vlora ailesinin konağında yaklaşık iki yüz kişiye aş çıkartılırdı.[47] Geçici konukların ve önemli sayıda hizmetkârın dışında, her *der'e madhe*nin kendisine bağılı müşteri ve *duaxhi*leri (*duacılar*), yani doğrudan aileye bağımlı kişiler vardı. Ekrem Bey Vlora bunları asalak diye nitelemektedir. Ona göre büyük bir ailenin müşteri ve duacı sayısı 40-50'yi bulabilirdi.[48] Aile çiftlik sahibiyse, ortakçılar ekonomik açıdan tamamen bağımlı oldukları beyin ataerkil otoritesine tabi olurlardı.

Ayrıca bey çoğunlukla hakem ve danışman rolü oynardı. Ekrem Bey Vlore'den geçtiği sırada kendisine danışılan bir iki vakadan söz eder. Kelcyre/Klisura kazasında yaşayanların, ihtiyarlar meclisi bir davada hüküm veremeyince (konu özel bile olsa), hakem olarak Muhammed Bey Klisura'ya (1941'de ölmüştür) başvurduklarını da örnek olarak anlatır; o bey olduğu için, her şeyi daha iyi bileceği varsayılmaktadır; Muhammed Bey'in hiçbir resmi konumu, hiçbir mevkii yoktu, ama kazanın beyi ve halkın babasıydı.[49] Ayrıca bey sık sık halkla idare arasında aracılık rolü yapardı.[50] Beyler, kan bedeli ödemek zorunda olmamalarıyla da nüfusun geri kalanından ayrılırlardı, yani bir beyden öc alınmazdı: *Oxhaku s'pagon gjak* (*ocak* kan bedeli ödemez).[51]

Genelde her ocak reisinin taraftarları olur, bunların sayısı onun nüfuzunu gösterirdi. Hatta bir çatışma durumunda, bu taraftarlardan bazıları silahlanırdı. Degrand şöyle yazıyordu:

> "Bu evlerin nüfuzu da büyüktür. Reisleri o kadar hizmet yaparlar ki, çok sayıda kapı halkları olur. Ortaçağ'da bunlar mızrakla sayılırdı, günümüzde Tiran'da şu evin 300 veya 500 tüfeği var, denir. Beyin en küçük bir ihtiyaç duyup çağrı yapması halinde, tüm dostları silahlanıp ona destek olmak üzere yanına koşarlar."[52]

---

46 Bushati, 1998, s. 326; Boletini, 1996b, s. 101.
47 Vlora, 1968, s. 23.
48 Vlora, 1968, s. 20.
49 Vlora, 1968, s. 156-157.
50 Vlora, 1911a, s. 66-67.
51 Vlora, 1973, s. 231.
52 Degrand, 1901, s. 188; ayrıca bkz. Vlora, 1968, s. 57.

Beyler için geçerli olan, daha küçük bir ölçekte ağalar veya daha alt statüdeki Müslüman ileri gelenler için de geçerliydi. Örneğin bazı bölgelerde, en önde gelen ailelerin konutları beylerinkine benzerdi; konukseverlik vazifesi konumlarının alameti ve nüfuz ağlarını sürdürebilmek açısından bir zorunluluktu.[53]

Topluma hükmeden geleneksel Müslüman ileri gelenlerin (beyler, ağalar, reisler, şeyhler ve ulema) ve Hıristiyan ruhbanın yanı sıra, 19. yüzyılda Arnavutluk şehirlerinde ve diyasporada bir "orta sınıf" oluştu. Bu sınıf kendi içinde görece dağınık olsa da, diğer milliyetçilik örneklerinde de görüldüğü üzere, yeni ulusal kimliğin gelişmesi için uygun bir zemindi. Ortodoks tarafında, 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde ve dışında ağlar oluşturan bir ticaret burjuvazisinin belirmesi sayesinde şekillenmişti. Ayrıca imparatorluktaki Ortodoks *millet*inin kurumsallaştırılması çerçevesinde Yunan okul sistemi ağının gelişmesinin ve genç Yunanistan Krallığı'nın Atina şehrinde bir üniversite kurulmasının da ürünüydü. Bu üniversite esas olarak öğretmen, hekim ve hukukçu yetiştiriyordu. Katolik tarafında, İtalya ve Avusturya'da ortaya çıkan ideolojik ve kültürel gelişmelerden etkilenen bir ticaret burjuvazisi belirdi. Son olarak Müslüman tarafında da Tanzimat, Fransızca eğitim veren ve pozitivist fikirlerin dolaşıma girdiği yeni okullardan mezun olmuş bir memur, bürokrat ve subay sınıfının oluşumuna yol açtı. Daha sonraki bölümlerde (aralarında birkaç küçük beyin de yer aldığı) bu gruba ve onun içinden çıkan entelijensiyaya ayrıntılı bir şekilde tekrar döneceğiz. Şimdilik, bu grubun ayırt edici özelliğini, üyelerinin yurtdışıyla sürdürdüğü temasların ve bazı Batılı ideolojik ve politik akımların üzerlerinde bıraktığı tesirin oluşturduğunu vurgulamakla yetinelim.

19. yüzyılın ikinci yarısında gerek siyasal gerekse ekonomik ve toplumsal düzeylerde vuku bulan gelişmelerin hızı, peşpeşe sıralanan kuşakların eğitimi, yaşanmışlığı, zihniyeti ve *Weltanschauung*'u arasında doğal olarak önemli farklılıklar yarattı. Birbirini anlayamama, ayrışma, hatta gerilim ve çatışmayla eşanlamlı olan bu farklılaşma kendini her düzeyde gösterebiliyordu. Örneğin, hakkında iyi bir belge külliyatı olan –daha yukarıda değindiğimiz– Labovë köyü örneğinde de bunu görebiliyoruz. Orada köylüler "gençler" ve "yaşlılar" olmak üzere iki cepheye bölünmüşlerdi ve bu cepheler köy mülklerinin idaresi konusunda gırtlak gırtlağa geliyorlardı. "Gençler", "yaşlılar"ı köyün mülklerini suiistimal etmekle suçluyorlardı. Nihayet, 19.

53 Hasluk, 1954, s. 21.

yüzyıl sonunda Terbuk manastırında topluca yemin ederek bir birlik kurdular ve o zaman "yaşlılar" tarafından Sultan aleyhine fesat karıştırmakla suçlandılar. Hatta "gençler" kendi ayrı kiliselerine sahip olmak bile istemişlerdi. Ergiri/Gjirokastër despotuna başvurarak kendilerine bir papaz atanmasını istediler. Ama bu istekleri, gösterilen adayı "devrimci" diye niteleyen despot tarafından reddedildi.[54]

Genç/yaşlı farklılığının yansıdığı mali, siyasi ve dini sorunların arapsaçı gibi olduğunu belirtelim. Sonunda kuşaksal kimliğin de Arnavut ulusal kimliğinin ifadesinde rol oynayan bir unsur haline geldiğini göreceğiz. Ama yeni ulusal kimliğin eklemlenmesi gereken özdeşlemelerden biri, Osmanlı kurumlarının işleyişinin de temel bir etken haline getirdiği, dinsel/mezhepsel bir toplulukla özdeşlikti.

54 Meksi, 2000, s. 58-59.

2

Dinsel Kimlikler

Arnavutlarda din söz konusu olunca, sık sık "dinsel zihniyetin azlığı"ndan, "inançların yüzeyselliği"nden, hatta onların ayırt edici özelliklerinden biri olan "hoşgörü"den söz edilir. Yine de ilk Arnavutçulardan olan Paşko Vasa, Arnavutçu bir ruh aşılamaya çalıştığı, program niteliğindeki meşhur şiirinde, şu dizeleri yazmıştı:

> "Arnavutlar, kardeşlerinizi öldürüyorsunuz,
> Yüz parçaya bölünmüşsünüz:
> Bazıları, ben Hıristiyanım, diğerleri ben Müslümanım, diyor
> Kimisi, Türküm, kimisi Latinim diyor."[1]

Ekrem Bey Vlora da, ulusal bilincin gelişmesini betimlerken, 20. yüzyılın başında Arnavut nüfusunu oluşturan büyük kitlenin "apatik" olduğunu, kimsenin kendini bir halka ait hissetmediğini belirtiyordu. Ona göre, her zaman çok bölünmüş durumda iki kamp vardı. Nüfusun dörtte üçünün yer aldığı bir kampta, "Kimsiniz?" sorusuna, *Türk, elhamdülillah!* cevabı veriliyordu. Geri kalan dörtte bire, Ortodokslara ve daha az sayıdaki Katoliklere ise *gâvur* deniyor ve bunlar Müslümanlar tarafından Arnavut halkına yabancı bir unsur olarak görülüyorlardı.[2] Bu örnekleri çoğaltmak mümkündü.

Aslında, Arnavutlarda "bağnazlık" veya tam tersine dinin "yüzeyselliği" ve "hoşgörü" sorusu pek yerinde değildir. Birincisi, genelleme yapmak

1 Karş. Skendi, 1967, s. 169-170.
2 Vlora, 1968, s. 129-130.

olanaksızdır. Görüleceği gibi, kayda değer bölgesel ve yerel çeşitlilikler söz konusudur. Ayrıca, inanç ve ibadet derecesiyle dinsel bir aidiyete dayandırılan bir cemaat kimliğinin beyanı farklı şeylerdir. Karma evliliklerin yokluğunu veya böyle evlilikler vuku bulduğunda, alışverişin tek yönlü oluşunu dikkate almak bunu görmeye yeter: Bir Müslüman, kızını bir Hıristiyana veremez, ama bir Hıristiyandan kız alabilirdi. Bugün bile Arnavutluk'taki Hıristiyan ve Müslüman cemaatler arasında belirgin bir kapalılık bulunmaktadır; Gilles de Rapper ülkenin güneydoğu bölgesi olan Devoll hakkındaki bir incelemesinde bunu göstermiştir. Yazarın açıkladığı gibi, "her birey dinsel cemaatine bağlı kalmaktadır, çünkü sadece bir ibadet veya inanç cemaati değil, aynı zamanda bir varoluş cemaati söz konusudur."[3]

Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda, "*millet* sistemi"nin kurumsallaştırılmasıyla birlikte, Balkan Yarımadası'nın batı şeridindeki toplum da dinsel aidiyet tarafından tanımlanmış kimliklerin belirli bir oranda güçlenmesi sürecinin dışında kalmadı. Aslında, Tanzimat'la ilan edilen eşitliğe rağmen, Müslüman/Hıristiyan farklılığı teorik olarak örneğin Müslümanlar için askerlik hizmetinin zorunlu olması, Hıristiyanlar tarafından ise bedel-i askeriyye ödenerek telafi edilmesi şeklinde yansıyordu. Tanzimat'ın bir diğer sonucu da paralel eğitim ağlarının geliştirilmesi oldu: Bir yanda, herkese açık, ama Hıristiyanların çok nadiren devam ettikleri devlet okulları vardı ve bunlar geleneksel Müslüman okulları (*medrese*) ağına eklenmişlerdi; diğer yanda ise, Hıristiyan *millet*lerin okul ağları vardı; bunlara, ileride göreceğimiz bazı örnekler dışında, Müslümanlar pek gitmiyordu. Demek ki giderek genişleyen toplumsal katmanlar farklı kültürler içinde eğitiliyorlardı: Doğu kültürü, Yunan kültürü, İtalyan kültürü veya Slav kültürü. Son olarak, tamamen dinsel bir düzlemde, kurallar giderek katılaşıyor ve nüfus topluluklarının dinsel çerçeveleri özellikle de misyonerlik faaliyetlerinin güçlenmesiyle giderek daralıyordu. Dinsel cemaatler arasındaki sınırlar eskiye göre daha netleşmişti, çünkü bireylerin daha kesin kimliksel ve ayırt edici kuralları içselleştirmeleri gerekiyordu. Bernard Heyberger'in Doğu Hıristiyanları için genel anlamda açıkladığı gibi, dinselleşme ulusal ideolojilere yakınlaşıyordu.[4] Yazının dindışı alana olduğu gibi, dinsel alana da sokulması bu hadisenin dışında sayılamaz.

19. yüzyıldan beri Arnavut ulusal kimliğini öne çıkarmaya yönelen hâkim söylem gerek dinsel kimlikleri gerekse dinsel cemaatlerin birbirine kapalılığı hadisesini azımsamaktadır, çünkü bunlar söz konusu ulusal kimliğin be-

3 Karş. Rapper, 1998, s. 412-423.

4 Heyberger, 2001.

yanı önünde engel gibi gözükmektedir.[5] Bununla birlikte bu karşıtlığın gözüktüğünden daha karmaşık olduğunu, çünkü Arnavutçuların kitlelere erişmek için toplumsal ve siyasal ilişkilerde temel olma özelliğini korumuş dinsel kimlikleri bir kenara bırakmalarının imkânsız olduğunu göreceğiz. Bu dinsel kimlikler hangileriydi?

BİR MÜSLÜMAN KİMLİĞİ Mİ VARDI, BİRÇOK MÜSLÜMAN KİMLİĞİ Mİ?

Doğmakta olan ulusal kimlikle Müslüman kimliğinin eklemlenmesinde rol oynamış olabilecek etnik-dilsel çeşitliliğin ötesinde, bizi burada asıl ilgilendiren Müslüman kimlikler yelpazesini ve İslâmi aidiyetten hareketle oluşmuş ağları gösterebilmektir. Herkes İslâm'ı tam aynı şekilde uygulamıyordu. Örneğin şu veya bu ölçüde yeni İslâmileşmiş Müslüman gruplarla karşılaşılıyordu. Aynı zamanda genellikle dış görünüşte İslâm'ın şartlarını uygulayan, ama evlerinde Hıristiyan akidelerine bağlı kalan müminler olarak tanımlanan, gizli Hıristiyanlar da vardı. Yine de onların sayısını, günümüzde zaman zaman Müslüman Arnavutların dinsel kimliğini önemsizleştirmek amacıyla yapıldığı gibi, fazla abartmamak gerekir. Daha çok Orta Arnavutluk'ta, Elbasan yakınındaki Shpat bölgesinde, Makedonya'daki Üsküp ile Kosova'daki Gnjilane arasında kalan Crna Gora bölgesinde [Karadağ] ve günümüzdeki Kosova'nın batı bölümündeki diğer bazı köylerde gizli Hıristiyanlar vardı. Ayrıca, Ger Duijzings'in belirttiği gibi, bu nüfus topluluklarının iki ayrı dinsel geleneğe göre ibadet ettiklerinin, birini açıkça ve diğerini de gizlice uyguladıklarının mutlaka bilincinde olmaları gerekmez. Üstelik "gizli Hıristiyanlar" kategorisinin 19. yüzyılda Katolik Kilisesi tarafından, onları yeniden Hıristiyanlaştırmak amacıyla "icat edildiği" de düşünülebilir.[6]

Müslümanlarda dindarlık derecesi bir bölgeden diğerine, bir aileden diğerine, bir kuşaktan diğerine değişiyordu. Müslüman kimliği, içinde yaşanılan çevreye göre, aile, köy, şehir, bölge, toplumsal katman, siyaset özdeşlikleri gibi farklı kimlik tanımlarıyla birleştirilebiliyordu. Aynı zamanda, tüm camilerde Cuma hutbesinin adına okunduğu Sultan-Halife'nin otoritesinin kabulü söz konusu olduğunda, bir Osmanlı kimliğine de bağlanabiliyordu. Bazıları için, özellikle Mekke'ye yapılan hac ziyareti aracılığıyla, ümmetle öz-

5 Arnavutluk'ta komünist dönemde (1967-1990) dinin yasaklanması Stalinist politikanın ve Çin örneğinin olduğu kadar bu zihniyetin de ürünüdür.

6 Bu konuda bkz. "The martyrs of Stubla. Albanian crypto-catholics and the Franciscan mission", Duijzings, 2000, s. 86-105 ve Clayer, 1998.

deşleşme biçimini de alabiliyordu. Son olarak, medreselerde yetişmiş ulema ve toplumda bir itibar ve otorite sahibi olan imamlar, hocalar için Müslüman kimliğine bir de sosyal-mesleki özdeşlik eklenmiş oluyordu.

Müslümanların bazıları tasavvufi tarikatlara bağlı, bazıları ise değildi. Tarikat mensupları (Arnavutçada *sekte*) bir şeyhe ikrar veriyor ve ruhani otoritesini tanıdıkları şeyhe diğer müritlerle birlikte mutlak itaat ediyorlardı. Tekkelerde (Arnavutçada *tekija*) veya zaviyelerde düzenlenen dinsel ayinlere birlikte katılıyor, birlikte zikir yapıyorlardı. İlahi bereketin taşıyıcısı olarak kabul edilen şeyhin ruhani olmayan hayatta da bir otoritesi vardı. Nasihat almak, ihtilafları ve kan davalarını çözüme bağlamak için, beye olduğu gibi ona da başvuruluyordu. Şeyhin etrafında bu şekilde oluşan dayanışma ağı çok güçlüydü ve karizması oranında da genişliyordu. Aynı tarikata ait çok sayıda tekke etrafında, şeyhler arasında mevcut ruhani ilişkilere veya bu kapsamın dışında kalan ilişkilere göre belirlenen daha geniş ağlar da oluşabiliyordu.

Bizi ilgilendiren bölgelerde, özellikle de zor ulaşılan alanlarda, "tekke İslâmı" birçok örnekte İslâm'ın hâkim ifade biçimiydi. En yaygın tarikat hiç kuşkusuz Halvetiyye'ydi. Onun farklı ağları Kosova-Metohija'da, Makedonya'da, Lume ve Aşağı Debar bölgelerinde, Tiran civarında ve özellikle de günümüzdeki Arnavutluk'un güneyinde, Bilişt, Tepelenë/Tepedelen, Ergiri/Gjirokastër, Përmet, Mallakastër,[7] Kurveleş, Delvinë, Vlore, Berat civarında gelişmişti. Buralarda birçok köy tekkesi mevcuttu. Bir diğer tarikat olan Kadiriyye de Kosova'da, Makedonya'da ve Orta Arnavutluk'ta tekkelere sahipti. Kadiriyye'nin özel bir biçimi 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren veya 18. yüzyılın başlarında dağlık Debar bölgesinin bazı bölümlerine yerleşmiş ve genellikle doğrudan Osmanlı otoritesinin dışında kalan bazı köy topluluklarının dinsel, toplumsal ve siyasal yapılanmasına katkıda bulunmuştu. Başka yerlerde, Sa'diyye, Rifa'iyye ve özellikle de Bektaşiyye –bu tarikata ileride yeniden döneceğiz– gibi başka tarikatların etrafında da dayanışma ağları örülmüştü.[8]

İslâm'ın bu tasavvufi ve tarikat temelli, "tekke İslâmı" adı verilebilecek ifadesi özel dayanışma ağlarının oluşumuna yardım etse de, teorik olarak cami İslâmı'na karşıt değildi. Şeyhlerin kendileri de bazen ulemanın veya imam ya da hocaların içinden çıkıyordu. Tekkeler –her zaman böyle olmasa da– camilerin bitişiğinde yer alabiliyorlardı. İncelediğimiz hadiseler açısından

7 Enver Hoca rejiminin iki numaralı adamı Mehmed Şehu, Mallakastër'deki Çoruş köyü tekkesinin Halveti şeyhinin oğluydu.

8 Bu tarikatlar hakkında, bkz. Popovic, 1994a; Clayer, 1990; Clayer, 1994; Clayer, 2000b.

en güçlü ve en anlamlı "tekke/cami" karşıtlığı herhalde 19. yüzyılda Bektaşi tarikatına mensup Müslümanlarla diğerleri arasındaki karşıtlık olmuştur.

Aslında, Bektaşiler heterodoks ve bağdaştırmacı (senkretist) renkleri çok ağır basan, İç Anadolu'dan gelmiş bir tarikata mensuptular. Önceki yüzyıllardan beri Arnavut topraklarının birkaç noktasına yerleşen bu tarikat, özellikle 19. yüzyılın ortasından itibaren orada, özellikle de günümüz Arnavutluk'unun güney yarısını oluşturan bölgede, İbrahim Manzur Efendi'nin tanıklığına bakılacak olursa, zaten önceden de güçlü bir "Alevi" ötekiliği gösteren (terimin dar anlamında) Tosklar arasında birçok mürit edindi. Alsace'lı bir mühtedi olan İbrahim Manzur Efendi 19. yüzyıl başında Yanyalı/Tepedelenli Ali Paşa'nın sarayında üç yıl kalmıştı:

> "*Toska* Müslümanlarının[9] çok büyük bir bölümü, İranlılar gibi, Muhammed'in damadı Ali'nin yolundan giderler: Hem *Chiya (Şia)* hem de *Aliyé (Aliye)* adı verilen bu mezhep, tüm Rumeli ve genelde Osmanlı İmparatorluğu Müslümanlarının mensup olduğu, hanedanın da akidelerine uymak zorunda olduğu Sünni mezhebince "heretik" [zındık] olarak bilinir. Ali mezhebinden olan bu Arnavutlara Sünni mezhebinden tüm Müslümanlar tarafından dehşet ve aşağılamayla bakılır; ama *Aliciler* de Sünnilerden nefret eder ve onları *Muaviye* diye nitelerler. Bu ad, Şam'da hüküm sürmüş ve Peygamber'in damadına başarıyla karşı koymuş aynı addaki halifeden gelir. Yanya sokaklarında çarşının köpeklerini "Muaviye" diye çağırıp önlerine ekmek atan *Toskalar* gördüm. Bu Toska tarikatçıları gevşek ilkeleri olan dervişlere çok büyük bir hürmet duyarlar ve hepsi bu serserilerin çeşitli tarikatlarından birine mensuptur. Bu dervişlerin dogmalarına ve ahlâklarına girecek olursam, bu kısa not çok uzayabilir; çünkü bazıları cüretkârlık ve aldırmazlıklarıyla şaşırtıcıdır: 1817'de merak yüzünden bu derviş tarikatlarından birine, Rufailere katıldığım için onları derinlemesine tanıyacak konumdaydım. *Aliciler* ulemadan, yani Müslüman din ve yasa adamlarından nefret ederler."[10]

Frederick Hasluck'un saptamasından hareketle, Bektaşi tarikatının ülkeye yerleşimini Yanyalı/Tepedelenli Ali Paşa'nın kolaylaştırdığı sık sık yazılmıştır. Başka bir çalışmada, Balkan Yarımadası'nın batısında kendine kişisel

---

9 Burada İbrahim Manzur terimin dar anlamında Tosklardan, yani Mallakastër, Berat, Përmet, Tepelenë, Gjirokastër ve Kelcyrë bölgelerinin sakinlerinden söz etmektedir.

10 İbrahim Manzur Efendi, 1827, s. 1-39. Onların Alevi eğilimleri konusunda, Evliya Çelebi'de özellikle Gjirokastër/Ergiri'ye dair 17. yüzyılın ikinci yarısına ait ipuçları bulunabilir. Meşhur seyyah seyahatnamesinde şehir sakinlerinin pek çoğunun Farsça öğrendiklerini, Ali'ye ve ailesine taptıklarını ve Muaviye ile Yezid'i lanetlediklerini belirtmektedir. Nevruz'da, Hızır gününde, Kasım gününde, Sarı Saltık gününde ve iki bayramda dans edip şenlik yaptıklarını da eklemektedir. Bkz. Dankoff, Elsie (ed.), 2000: s. 84-85.

bir nüfuz alanı oluşturmak isteyen bu valinin tarikatların desteğinden de yararlandığı doğru olsa bile, bundan tek çıkar sağlayanın Bektaşiyye olmadığını yazmıştım. Osmanlı arşivlerindeki belgeler onun Bektaşiyye'den çok, Halvetiyye veya Sa'diyye tarikatlarının genişlemesine destek verdiğini göstermektedir.[11] Ayrıca, Ali Paşa'nın ölümünden kısa bir süre sonra Osmanlı makamları Bektaşi tarikatına ağır bir darbe indirmişlerdi. 1826'da Sultan II. Mahmud'un emriyle Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilmesinden sonra (bu olay tek neden olmasa bile), Bektaşiyye imparatorluk topraklarının tamamında resmen yasaklandı. En sınırdaki Arnavut topraklarına varıncaya kadar, Bektaşi tekkeleri yıkıldı veya resmen başka tarikatlara, özellikle de Nakşibendiyye'ye katıldılar.

Bu tedbir yüzünden Bektaşiler onlarca yıl boyunca yasadışı bir varoluş sürdürmek zorunda kaldılar, ama bu durum tarikatlarının daha sonra özellikle Güney Arnavutluk'ta çok daha kitlesel bir şekilde yayılmasını engellemedi. Nitekim, Osmanlı döneminin sonunda Arnavut topraklarında var olan Bektaşi tekkelerinin kuruluş tarihlerine bakılırsa, çoğunun 1850'den, hatta 1878'den sonra kurulduğu görülür. 1929'da Tiran'da yayınlanan *Bektaşilerin Tarihi,* Prishtë tekkesi (Berat'ın güneydoğusunda) 1850'ye doğru Baba Tahir tarafından kurulmadan önce, Bektaşi müritlerin "sayısının iki elin parmaklarını geçmediğini" anlatmaktadır. Bu şahsın faaliyeti sayesinde tarikatın Skrapar, Dishnicë, Toskëri, Tepelenë bölgelerinde, Berat nahiyesi ve Yukarı Mallakastër'in dağlık bölgelerinde, Berat ile Tepelene arasında kalan bölgelerde yayıldığı nakledilmektedir –burası, Bektaşilerin ülkenin güneyinde hâkimiyet kurdukları alan haline gelecekti.[12] Bektaşilik daha kuzeye, özellikle de Martaneş, Debar, Tetovo, Veles (Makedonya'da) ve Djakovica (Kosova'da) bölgelerine de yayıldı.[13]

Bektaşilerin diğer Müslümanlardan farkı neydi? Her şeyden önce, Bektaşilik bir bağdaştırmacılıktır. Bir doktrin veya değişmeyen bir ibadetler bütünü söz konusu değildir; bunlar devirlere ve bölgelere göre evrim geçirmişler, çok ayrışık inançlardan unsurları özümseyerek değişmişlerdir. Ayrıca, Bektaşilik derinlemesine heterodokstur. 16. yüzyıl başında Safevi propagandasının etkisiyle yepyeni bir renge bürünüp, hem Şii hem de tasavvufi bir çehre almıştır. Bektaşilik zaman içinde çeşitli menşelerden, özellikle de Ahilikten

11 Clayer, 2002.

12 [Ali Tyrabiu], 1929, s. 80-81.

13 Arnavutluk'ta Bektaşilik hakkında, bkz. Clayer, 1990; Makedonya ve Kosova'ya yayılması hakkında, Hasluck, 1929, c. II: 523-525; Popovic, Veinstein (ed.), 1995 içinde Nimetullah Hafız ve Liliana Mašulović-Marsol'un makaleleri; ayrıca Popovic, 2000.

(bir tür "Müslüman şövalyeliği" olan fütuvvetten türemiş biçim), Hurufilikten (gnostik-kabalistik öğreti) ve Şeyh Bedreddin Simavi'nin akımından gelen farklı unsurları da benimsemiştir. Demek ki Bektaşiliği terimin dar anlamında Şiilik diye görmek, her ikisinin de öğretide ortak noktaları bulunmakla birlikte, yanlış olur –Arnavutlar hakkındaki birçok incelemede bu yanlışa düşülmektedir.

İbadet konusunda, Bektaşiler Sünni İslâm'da farz olan beş vakit namazı genellikle kılmazlar ve camiye gitmezler. Gerçi, şehir merkezlerinde yaşayan bazı Bektaşiler camiye de gider: Hatta, Mısır'a yerleşmiş Arnavut bir Bektaşi babası 1920'li yılların sonlarında Ergiri/Gjirokastër'in bir mahallesine bir cami inşa ettirmiştir.[14] Ayrıca Bektaşi tarikatı dervişlerdeki, babalar ve dedelerdeki mücerretlik (bekârlık) uygulamasıyla da diğer tarikatlardan belirgin biçimde ayrılıyordu.[15]

Demek ki 19. yüzyılda tek Müslüman *millet*in bünyesinde, bu bünye merkezileşmiş bir kurumlar ağı (camiler, medreseler) ve bir hiyerarşiyle "dokunmuş" bile olsa, şeyhlerin ve babaların çevresinde toparlanmış birçok farklı dayanışma ağı mevcuttu. İncelediğimiz bölgelerde siyasal nedenlerden ötürü iki ayrı cemaat kimliği de yavaş yavaş kendilerini inşa etme eğilimine gireceklerdi: Bir Sünni Müslüman kimliği ve bir Bektaşi Müslüman kimliği. Bunları ileriki bölümlerde ele alacağız.

HIRİSTİYAN ORTODOKS VE KATOLİK CEMAATLERİ VE DİĞER KÜÇÜK DİNSEL GRUPLAR

Müslüman unsur ancak gayriresmi olarak birçok ağa bölünmüşken, Hıristiyanlar resmen iki ayrı mezhebe bölünmüş durumdaydılar –Ortodokslar veya Rumlar ve Katolikler veya Latinler. Bu iki mezhebin inançları, litürjileri, ibadet yerleri, ruhani hiyerarşileri, okulları ve toplumsal örgütleri ayrıydı. Bu iki cemaatin ortak noktası, mensuplarının bir bölümünün ihtida etmesinden dolayı, yüzyıllardır önemli bir erozyon yaşamalarıydı. Yine de bu ihtidaların ritmi iki mezhep için, öncelikle siyasal nedenlerden ötürü, aynı olmamıştı. Osmanlı İmparatorluğu ile Katolik devletler (Venedik, Avusturya) arasında yaşanan savaşların damgasını taşıyan 17. yüzyıl, Katoliklik açısından pek elverişli geçmemiş; 18. yüzyılda ise Osmanlı İmparatorluğu ile Rusya arasındaki

14 *Demokratia,* Gjirokastër, no: 155, 12/5/1928, s. 4 ve no: 228, 19/10/1929, s. 2.

15 Dış gözlemciler, bilgisizlik nedeniyle, her dervişi Bektaşi sanmaktadırlar. Bektaşilik hakkında, bkz. Birge, 1937, Popovic ve Veinstein, 1995; bu son eserde daha birçok referans da bulunmaktadır. Ayrıca bkz. Clayer, 1996.

çatışma öne çıkarken, bu kez Ortodokslar zor durumda kalmıştı. Katolik cemaatler ve Ortodoks cemaatler arasındaki bir diğer önemli fark da, Katoliklerin ruhani merkezinin (Roma) Osmanlı İmparatorluğu dışında olması, ama Ortodoksların her zaman imparatorluk sınırları içinde kalmış bir hiyerarşiye sahip olmalarıydı. Son olarak, Ortodoks cemaatler etnik-dilsel düzlemde Kuzey'in Katolik cemaatlerinden çok daha ayrışıktılar. Zaten Ortodoks Kilisesi 19. yüzyılda, Katoliklerin başına gelmeyen bir "ulusal parçalanma" yaşadı.

Balkan Yarımadası'nın batı şeridindeki Ortodoks unsur Arnavutları, Yunanları, Ulahları, Slavları ve Çingeneleri içeriyordu. Peç Patrikliği'nin ve Ohri Başpiskoposluğu'nun kaldırıldığı yıllar olan 1766-1767'de, hepsi ruhani olarak İstanbul Fener Patrikhanesi'ne ve onun hiyerarşisine bağlandılar. İlk Balkan devletlerinin kurulması (Sırbistan, Yunanistan, Rumen Prensllikleri) ve "Ortodoks milliyetçilikler"in yükselişi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ayrı hiyerarşilere ve farklı litürji (ve eğitim) dillerinin kullanımına dayanan rakip ağlar yaratılmasına yol açtı. Sultan tarafından 1870'te bir Bulgar Eksarhlığı'nın ve *millet*inin tanınmasıyla birlikte, Balkanlar'ın Ortodoksları "patrikçiler" ve "eksarhçılar" olarak ikiye bölündüler. Yine de yarımadanın batı şeridinde, Eksarhlığın çok az yandaşı vardı. Osmanlı makamları aynı şekilde, ama 1905'te –yani çok daha geç bir tarihte– bir Ulah *millet*inin de varlığını kabul edeceklerdi.[16] Ekümenik denilen Patrikhane'ye gelince, giderek Hellenizm kanalına hizmet etme eğilimi içine girmişti. Bu gelişmeler Arnavutça konuşan Ortodokslar arasında da haliyle çeşitli sonuçlara yol açtılar, çünkü doğmakta olan ulusal kimlikler, ekonomik-sosyal statü ve dinsel kimlik arasındaki ilişkiler gündemdeydi.

Ortodoks cemaatler yerel düzeyde (köy veya şehir) iç işlerinin yönetiminde belli bir özerkliğe sahiptiler ve bu da onların yerel ve dinsel kimliklerini, yani Müslümanlar veya Katolikler karşısındaki farklılıklarını şekillendirmelerine yardımcı oluyordu. Tanzimat'tan önce, milletlerin kesin kurallara bağlanmış nizamnameleri yoktu. Cemaat hesaplarının ve kararlarının kaydedildiği defterler (*codex*) rehber görevi görüyordu. Bir duayenin veya rahibin başkanlığındaki genel meclis (*Mbledhja e përgjithshme*) 25 yaşından büyük erkekleri bir araya getiriyor ve yılda bir kez (genellikle ekonomik faaliyetin yavaşladığı kış başında) veya ihtiyaç duyulduğunda toplanıyordu. Bu meclisteki cemaatin bütününe ilişkin sorunlar tartışılıyor, sonra cemaatin ve kilisesi-

16 Ulahlar örneğinde bir Eksarhlık tanınmamıştı. Sultan, Mayıs 1905 tarihli iradesiyle, Ulahlara kendi muhtarlarını seçme, vilayet meclislerinde temsilci bulundurma ve okul açma haklarını tanımıştı. Bu konuda bkz. Peyfuss, 1974, s. 85-95.

nin (veya kiliselerinin) yıllık hesapları (gelirler ve giderler) inceleniyor, son olarak da, çoğunlukla en önde gelen şahsiyetler arasından meclisin iki yürütme organının üyeleri seçiliyordu: "Demogerontia" (ileri gelenler meclisi) ve "epitropia." "Demogerontia" cemaatin idari ve toplumsal sorunlarıyla uğraşıyordu. İhtilafları hallediyor, davalara bakıyor ve kararlar alıyordu (para cezaları). Cemaatin devlete ödemesi gereken vergilerden bu kurul sorumluydu. Komünal türde görevleri de vardı, örneğin kamusal alanların temizliğini gözetiyordu. "Epitropia" ise kilise ve okulların yapımı ve onarımı için gelirlerin (bağışlar, vasiyetler, vb.) idaresiyle ve muhtaç durumda olanlara yardım edilmesiyle ilgileniyordu.

Tanzimat'ın sonuçlarından biri, gayrimüslim milletlerin yapılandırılması oldu. Ortodoks (Rum) milleti 1860 ile 1862 arasında, cemaat kurumlarının yeniden şekillendirilmesi çerçevesinde yeni nizamnamelere sahip oldu. Bunu milletin dikey yapısının güçlendirilmesi izledi: İstanbul Fener Patrikhanesi'nin ayrıcalıkları korunmuş, dinsel hiyerarşinin rolü pekiştirilmiş ve bölgelerüstü düzeyde laik yapılar oluşturulmuştu. Yerel düzeyde, dönüşümler tedrici bir biçimde gerçekleşmiş gibidir. Tiran'daki küçük Ortodoks cemaati örneğini ele alacak olursak, daha 1834'ten itibaren "genel meclis"in Draç metropoliti veya onun temsilcisi tarafından yönetildiğini görürüz. Korçe'de 1866'dan itibaren ve esas olarak 1876'da yeni nizamnameler yerleşmiştir. Yerel siyasal makamlarla Ortodoks cemaatler arasındaki ilişkileri ve buradan hareketle farklılıkları silmese bile, Müslümanlar ile Ortodokslar arasındaki ilişkileri asıl değiştiren ise, taşra idaresindeki reformlar (1845'ten itibaren karma –Müslüman ve Hıristiyan– meclisler kurulması ve 1871 Vilayet Kanunnamesi) olmuştur. Gerçekten de bu değişiklikler Ortodoks cemaatlerin özerkliğini dinsel ve eğitsel sorunlarla sınırlamıştır. Ama aynı zamanda, gerek dinsel gerekse eğitsel düzlemde, bu cemaatler imparatorluk ölçeğindeki bir Ortodoks (hatta Rum Ortodoks) ağına daha fazla entegre edilmişlerdir; bu ağ, Patrikhane mercilerinin ve 1871'de Epir'de kurulmuş *Syllogos* gibi kültürel cemiyetlerin hâkimiyeti altındadır.[17]

Yarımada'nın batı şeridindeki –esas olarak Arnavutluk'un kuzey yarısı, Karadağ'ın güneyi ve günümüzdeki Kosova-Metohija ile Makedonya'ya dağılmış durumdaki– Katolikler açısından, etnik-dilsel kimlikle dinsel kimlik arasındaki ilişki sorunu bu kadar öne çıkmıyordu. Bir yandan, hemen hepsi Arnavutça konuşuyordu. Sadece Kosova vilayetinin kuzeydoğu bölümünde

17 Bkz. Beduli, 1997; Pepo, 1981, s. 23 vd.; Kostis, 1991.

Slavca konuşan birkaç küçük Katolik grup vardı. Diğer yandan, Katolik Kilisesi ulusal sorunlara Ortodoks kiliseler gibi doğrudan girmekten uzaktı. Zaten söz konusu nüfus toplulukları nezdinde faal olan üst düzey din adamlarının ve misyonerlerin büyük bölümü ya İtalyan ya da Dalmaçyalıydı. Bununla birlikte kilise, ibadet üzerindeki Avusturya (daha sonra Avusturya-Macaristan) protektorası aracılığıyla dolaylı olarak bir siyasal müdahalecilik kanalı haline geldi. Çünkü Katolik kurumların idaresi üçlü bir etkinin sonucuydu: Roma (yani Vatikan ve *De Propaganda Fide* Kongregasyonu), Viyana ve İstanbul'da ikamet eden apostolik temsilci. Bununla birlikte bu vilayetlerin Katolik nüfusları lehine başka Katolik devletlerin de yardımı isteniyor veya onlar müdahaleden geri kalmıyorlardı; Fransa –özellikle Mirditler konusunda– ve İtalya bu devletlerdendi. Latin Katoliklerin Ortodokslar veya Yahudiler gibi nizamnamesi olan, kurumsallaşmış bir millet oluşturmadığını kaydetmek gerek. Bu cemaatin hakları ve güvenceleri bir yanda Osmanlı İmparatorluğu, diğer yanda da Fransa veya Avusturya arasında yapılmış barış antlaşmalarının veya Kapitülasyonlar'ın çeşitli maddelerinde, ayrıca 1856 Hatt-ı Hümayunu'nun ifadelerinde tanımlanmıştı.[18]

19. yüzyıl ortasından itibaren Tanzimat'ın da yardımıyla Katolik kimliği güçlenmiş gibidir. Örneğin 1846'da Skopska Crna Gora bölgesinde (Üsküp'ün kuzeyi) bazı gizli Hıristiyanlar askerlik hizmetinden kurtulmak için Katolik kimliklerini Osmanlı makamlarına açıkladılar. Bu kişilerin çoğu ya Anadolu'ya sürüldüğü ve/veya hayatını kaybettiği için, kimse bu örneğin peşinden gitmedi.[19] Bu dinamikten istifade etmek ve muhtemelen ihtidalara rağmen çok da fazla saha yitirmemek isteyen Kilise, o güne dek yoldan çıkmış kuzular olarak gördüğü gizli Hıristiyanlara ve tüm "sapkın" Katoliklere karşı politikasını katılaştırdı. "Arnavut" vilayetlerinde Kilise örgütlenmesini sistemleştirmek için 1871 ve 1897'de iki "Arnavut Konsili" toplandı (bu türde ilk konsil 1706'da yapılmıştı).[20] Son olarak, Rumeli'deki Katolik nüfus topluluklarının çok gevşek olan çerçevesi güçlendirildi, ama yine de erişilmesi zor bölgelerde yapılanma çok kısmi bir düzeyde kaldı.

Başlıca Katoliklik merkezleri önemli şehir merkezlerine taşındı: İşkodra, Durrës (Draç) ve Prizren (veya Üsküp). Üsküp Başpiskoposluğu'nun merkezi 1816'da Janjevo'dan Prizren'e taşındı. 1885'te, Osmanlı makamları makamın vilayet merkezi olan Üsküp'e taşınmasını şart koştular. Ama 1894'te

18 Ippen, 1901; Benna, 1954.
19 Bu trajik hadise hakkında, karş. özellikle Duijzings, 2000, s. 86-105.
20 Bartl, 1968, s. 31-36.

Avusturya-Macaristan'ın müdahalesiyle makam yeniden Prizren'e döndü. Üç başpiskoposluğa Mirdite manastırı da ekleniyordu; burası doğrudan Papa tarafından atanan bir başrahibin yönetimindeydi ve 1888'den itibaren bölge ruhbanı onun emri altına girmişti.

Ayrıca, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yerel bir ruhban oluşturmak için çaba gösterildi, çünkü ruhban büyük ölçüde yabancı Fransiskenler ve Cizvitlerden oluşuyordu. Kurallara bağlı ve reform geçirmiş Fransiskenler bu bölgelerde uzun bir süredir bulunuyorlardı. Orada dört misyonları vardı ve bunlar 20. yüzyıl başında bir misyon içinde birleştirilmişlerdi. Buna karşılık, Cizvitler bölgeye geç yerleşmişler ve bunu *De Propaganda Fide* Kongregasyonu'nun bu vilayetlerdeki Katolik nüfusun örgütlenmesi isteğine bağlı olarak gerçekleştirmişlerdi. 1841-1843'teki ilk başarısız girişimin ardından, Peder Neri 1848'de Draç'a geldi. 1856'da Kongregasyon'un kararıyla yerel Arnavut diyakoslar yetiştirecek bir seminer kurmak üzere İşkodra'ya yerleşti. Yerel Müslümanların ve bazı Katoliklerin çıkardığı çok sayıda güçlükten sonra, *Collegio Pontifico Albanese*'den mezun olan ilk rahipler 1866'da takdis edildiler. Katolik nüfusun dinsel örgütlenmesinin fiilen hiç bulunmadığı en ücra bölgelere yönelik faaliyetin kökeninde de Cizvitler vardı. 1888'de Peder Domenico Pasi bu amaçla bir *Missione volante* (gezici misyon) başlattı. İşkodra gibi şehirlerde, kongregasyonlar kurularak Katolik cemaatin üyeleri arasındaki bağlar da sıkılaştırıldı. Örneğin Cizvitler çarşı esnafı ve çırakları için bir kongregasyon kurdular, çünkü bunlar sürekli olarak Müslümanlarla temas halindeydiler. Aynı Cizvitler aile anaları ve Saint François Xavier Koleji öğrencileri için de birer kongregasyon kurdular. Bu koleji de, şehir çocukları ticaret eğitimi almak üzere İtalya'ya gitmek zorunda kalmasınlar diye onlar açmıştı. Hayırseverlik cemiyetleri de dinsel temelli bu dayanışma ağlarını güçlendiriyordu. Bu ağlar özellikle Cizvitler ile Fransiskenler arasındaki rekabetten ötürü bazen birbirlerine rakip de olabiliyorlardı.[21] 19. yüzyılın ikinci yarısında Katolik ibadet yerlerinin de çoğaldığını kaydetmek gerekir. Örneğin 1850'ye doğru Durrës/Draç diyakosluğunda on üç kilise ve iki ibadethane vardı; 1900'e doğru ise aynı yerde en az yirmi iki kilise, iki küçük kilise ve on üç umumi ibadethane bulunuyordu.[22]

Dinsel açıdan daha sıkı bir örgütlenme içine giren Katolik cemaatleri

---

21 Bkz. Metzler, 1976, s. 111-114; A.M.D.G., 1914, s. 156-159, 195-197, 261-264, 321-327, 394-395, 444-451; Degrand, 1901, s. 285-286; bu son eserde sadece İşkodra şehrinde en az yirmi kongregasyon sayılmaktadır.

22 Asllani, 2000, s. 38.

hem Müslümanlara, hem de Ortodoks Hıristiyanlara karşı –bir tarafta ihtida akımı, diğer tarafta da uniatizmi (Bizans ritinde Katoliklik) geliştirme eğilimleri sınırların tamamen kapanıp katılaşmadığını gösterse de– farklılıklarının güçlendiğini görüyorlardı. Katolik cemaatleri –en azından ayrı mahallelerde yaşadıkları şehirlerde– Ortodoks cemaatleri gibi siyasal birimler oluşturuyorlardı; "ihtiyar meclisleri" veya ileri gelen meclisleri tarafından Osmanlı makamları nezdinde temsil edilmeleri bunu göstermektedir. Yine de, toplumsal bakımdan türdeş topluluklar olmaktan uzaktılar. Şehirlilerin, köylülerin ve *Malisor*ların (dağlılar) Katolik kimliği mesleki kimliklerle (ruhban, tüccar, zanaatkâr, vb.), kuşak kimlikleriyle, bölgesel kimlikler ve klan kimlikleriyle çok çeşitli biçimlerde bir araya geliyordu.

Dinsel/mezhepsel cemaatlerle ilgili bu tabloyu bitirmek için, sayısal açıdan çok sınırlı gruplar oluşturan Yahudiler ve Protestanlardan da söz etmek gerekir. Geçmişte, özellikle liman şehri Vlore'de görece önemli bir Yahudi cemaati vardı. Ama 16. yüzyıl sonundan itibaren üyelerinin –İspanya ve İtalya kökenli Yahudiler– Selanik'e gitmesiyle bu cemaat gerileme içine girmişti. 19. yüzyılın ikinci yarısında hemen her şehir merkezinde küçük cemaatler bulunuyordu: Yarımada'nın orta bölgelerinde Sefarad Yahudileri (yani Ladino konuşanlar), daha batıdaki bölgelerde ise Roman Yahudileri (yani Yunanca konuşanlar) söz konusuydu. 19. yüzyılın ortasından itibaren Yanya'nın Roman Yahudileri Vlore'ye ve batı şeridindeki diğer şehirlere göç ederek endogam bir ağ oluşturdular.[23]

Protestan cemaati ise daha da sınırlıdır. Protestan misyonerlerin –ya *British and Foreign Bible Society* ya da *American Board* üyesidirler– faaliyeti ileride göreceğimiz gibi Arnavutçuluğun gelişim dinamiklerinden biri olacaktır. Bununla birlikte söz konusu faaliyet bizim ilgimizi çeken bölgelerde Protestanlığa çok sayıda katılım sağlamış gibi gözükmemektedir. Sadece Ortodoks asıllı birkaç birey (ya Arnavut, ya Arnavut-Ulah) bizzat misyoner olmuş, özellikle Bitola'da, Korçe'de ve bugünkü Arnavutluk'un güneydoğusunu oluşturan bölgede etkin bir çalışma yürütmüşlerdir. 1892'de Korçë'de bir Evanjelik Kardeşlik kurmuşlardır (*Vellazeria Ungjillore*).[24]

Saydığımız kolektif kimliklere 19. yüzyıl boyunca "tahayyül edilmiş" ulusal kimlikler eklenmiş, Balkan Yarımadası'nın batı şeridinde yaşayan nü-

23 15.-16. yüzyıllarda Vlorë'nin Yahudi cemaati hakkında bkz. Veinstein, 1994. Arnavutluk devleti içine katılan topraklarda 19.-20. yüzyıllarda yaşayan Yahudi cemaatleri hakkında, bkz. Kotani, 1996 ve Saner, 1997.

24 Bkz. Kuanrud, 1998.

fus toplulukları da bunlara intisap etmiştir. Teritoryal temelli bir vatanperverliğe, bir yurttaşlık fikrine ve/veya Osmanlı hanedanına bağlılığa denk düşen bir Osmanlı kimliği vardı ve imparatorluk makamları Tanzimat sonrasında bu kimliği geliştirmeye çalışmışlardı. Ama diğer etnik-ulusal kimlikler de –Sırp, Yunan, Bulgar, Ulah, Makedon veya Türk, tabii yeni ortaya çıkan Arnavut kimliğini de unutmamak gerek– mevcuttu; bu kimliklerin etnik-dilsel, dinsel, toplumsal veya siyasal özdeşliklere de denk düşmeleri ölçüsünde aynı nüfus toplulukları onlarla da birleşebiliyorlardı. Bu gelişmeler sonraki bölümlerde ele alınacak. Ama onun öncesinde, bu nüfus topluluklarının yaşadıkları başlıca bölgesel manzaraların neler olduklarını görelim.

3

Farklı Bölgesel Manzaralar

Bireylerin, aile, soy, köy veya mahalle, yeri geldiğinde klan, dinsel cemaat, din, bölgesel grup, sosyal-mesleki grup gibi çok sayıda kimlik belirleyici sistem içinde "tutuldukları"nı gördük. Bireyleri birbirine bağlayan dayanışma ağları bu sistemlerden hareketle işliyorlardı. Ama esas olarak, ağların kurulmasına yön veren üç temel kavram vardı: *fis* (bölgeye göre soy veya klan), *miqësi* (dostluk) ve *taraf* (ittifak, yanyanalık, hizip, fraksiyon). Daha önce ele aldığımız soy kavramına yeniden dönmeye gerek yok.

Miqësi (veya "belirlenimli" biçimini kullanacak olursak *miqësia*) denince, iki birey veya daha genel anlamda iki aile arasında kurulmuş bağlar ifade edilir; yakınlık derecesi değişen bu bağlar, toplumsal bir yardımlaşma ve/veya ekonomik bir alışverişle atbaşı giderler.[1] Orta Arnavutluk'ta Tiran dağındaki bir köyden olan Reşit Shtëpani dostlukların önce, mesela birlikte yapılan bir yolculukta, belirli bir iş için bir başka arkadaşın tanıştırması sonucunda, bir evde bir gecelik misafir edilme sırasında veya ekonomik türden bir problemin halledilmesi vesilesiyle kurulduğunu açıklamaktadır. Eğer dostluklar ve bunların zeminini oluşturan toplumsal ve ekonomik ilişkiler güçlenirse, bir kan kardeşliğiyle (*byrazeri, vllam* veya *probatim* – Slavca *pobratim*'den)[2] veya daha sık olarak bir evlilik ittifakıyla *(krushqi*) pekiştirilebilirlerdi.[3]

1 Kuzey dağlarındaki *mik/mike* kavramı üzerine bkz. Schwandner, 1995, s. 120.

2 Kan kardeşliği, iki bireyin içinde kanlarının damlaları bulunan birer bardak suyu içtikleri bir yemin töreniyle kurulurdu. Daha sonra bu iki aile arasında evlilik yasaklanırdı (karş. Shtepani, 1999, s. 224 ve 363-64).

3 *A.g.e.*, s. 123.

Demek ki Osmanlı döneminde Shëngjergj'li Shtepani'ler gibi bir ailenin köyde ve komşu köylerde, yakındaki iki şehir merkezinde (Tiran ve Elbasan), sahil ovalarında (Elbasan, Shijak, Kavajë ve Krujë bölgelerinde) ve bazı iletişim eksenleri boyunca (Debre/Debar'a kadar) dostlardan, "kardeşler"den ve akrabalardan oluşan bir ağı vardı. Günlük yaşamda ve yolculuklarda karşılıklı yardımlaşma, esnaf ve diğer şehirli aileler nezdinde ödeme ve barınma kolaylıkları, ailenin sürüleri için kış otlaklarının bulunduğu ve hayvan alınıp satılan ovalarda destek söz konusuydu. Bunlara aile üyelerinin Tiran ve Elbasan beyleriyle, bu örnekte Abdi Bey Toptani ve Akif Paşa Elbasani ile sürdürdükleri hami/himaye edilen ilişkileri ekleniyordu. Bazı aile efradı doğrudan beyler için çalışıyordu. Diğerleri de her an beylerin toplayacağı silahlı çetelere katılabilirdi. Beyler onlara ovalardaki otlakları kiralıyorlardı. Dertlerini beylere danışıyorlar, beyler de onların köylerdeki kan davalarını hallediyorlardı. Shtëpani'lerin diğer soylarla olan bağları bu soyları da aynı beylere bağlanmaya sevk ettiğinden ve tam ters yönde, beylerin bazı ilişkileri Shtëpani'lerin de ilişkileri haline geldiğinden ötürü, aile ağı ve bu beylerin nüfuz ağı (*taraf*) birbirinden karşılıklı besleniyordu.[4]

Bu şekilde, beyler, şeyhler veya babalar ve kendisine taraftarlar örgütleme gücüne sahip diğer şahsiyetler gibi şeflerin çevresinde *tarafe* (*taraf*ın çoğulu) oluşuyordu. Arnavutçada nüfuzlu bir adamı ifade etmek için, bugün bile *njeri me taraf*, yani "tarafı olan bir adam" denir.[5] Bu *taraf*, haliyle değişmez ağlar değildi. Bireysel, ekonomik, toplumsal ve siyasal güç dengelerine göre kurulup bozuluyorlardı. Aynı şekilde, bir aileye, bir soya veya köye aidiyet esasına dayalı dayanışmalar da kalıcı veya mutlak değildi. Tam tersine, her grup bünyesinde çatışmalar, çıkar ve iktidar mücadeleleri gün yüzüne çıkıyordu. Burada örnek olarak, Vlorë bölgesindeki Smokthinë köyünün durumunu ele alabiliriz. Bu köy 19. yüzyıl başında iki *taraf*eye bölünmüştü: bir yanda, Yanyalı Ali Paşa'nın taraftarları vardı; Sarçe, Rappo Mato, Memo Rozhda ve Meçorrape *fis*leri (soyları) bu tarafa dahildi; diğer yanda İbrahim Paşa Vlora'nın taraftarları, onların başında da Mustafaraj *fis*i vardı.[6] Aynı şekilde, Shëngjergj köyünün belli başlı iki ailesi iki karşıt *tarafe* içindeydi. Shtepani ailesi Abdi Bey Toptani ve Akif Paşa Elbasani'nin safında yer alırken, Mema ailesi Şevket Bey Verlaci ve Esad Paşa Toptani *taraf*esine dahildi.[7]

4 *A.g.e.*

5 Kokona, 1977, s. 517.

6 Dervishaj, 1999, s. 7-8. Birkaç yıl sonra köyün bütününün bir başka köyle ittifak kurduğunu da hatırlatalım (karş. bölüm 1, dipnot 18).

7 Shtëpani, 1999, s. 180.

Bağımsız Arnavutluk'un ilk yıllarında, Senato'daki siyasal ittifaklar hâlâ *krushqi* ve *tarafe*ye göre kurulabiliyordu.[8]

Ağların çoğu –evlilik ağları veya nüfuz ağları– yerel veya bölgesel düzeyde oluşuyordu. Her bölgede ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullara göre çoğunlukla iki, üç veya daha fazla *tarafe* arasında yarış söz konusuydu. Arnavut milliyetçiliğinin gelişmesi ancak bu manzaraya göre şekillenebileceğinden, bunları incelemek, yani bölgelerin her birinin jeopolitik durumunu, toplumsal ve etnik-dinsel yapısını, bunun yanı sıra gerek yerel toplumun içinde gerekse merkez karşısında güç ilişkilerini ve dengelerini saptamak zorundayız.

Ama ele alınacak bölgesel düzey hangisidir? Siyasal gelişmelerde, idari bölümleme azımsanamayacak bir etkiye sahiptir. Yine de her şeyi o belirlemez. Bu nedenle, idari düzlemde daha çok jeopolitik gerçekliklere denk düşen –bu şekilde tanımlanan birimler tam anlamıyla türdeş olmasa bile– ayrışık bir bölümleme kullanacağım. Büyük sosyopolitik kümeleri temsil eden altı bölgeyi, daha doğrusu bölge grubunu dikkate alacağım: 1902'den sonra tanımlandığı haliyle (yani Krujë kazasını kapsamayan) İşkodra/Shkodër sancağı; 1888'den itibaren var olduğu şekliyle Kosova/Kosovo vilayeti; Debre/Dibër/Debar bölgesi; Orta Arnavutluk (Durrës/Draç ve Elbasan sancaklarını kapsar); Yanya/Ioannina vilayeti; son olarak da, Göriçe/Korçë, Manastır/Bitola ve Serfiçe/Servia sancaklarını kapsayan toprak parçası. "Dekor"un bu şekilde kurulmasını tamamlamak için, Arnavut milliyetçiliğinin gelişiminde belirleyici bir rol oynamalarından ötürü, Osmanlı İmparatorluğu'nun içindeki ve dışındaki çeşitli diyaspora gruplarının görünümlerine de değinmem gerekecek.

Aşağıda okuyacağınız betimlemeler, Osmanlı hâkimiyetinin son yirmi yılında, özellikle de Jön Türk devrimi öncesinde ele alınan bölgelerde geçerli olan vaziyete denk düşmektedir. Bunun da birbiriyle ilişkisiz sayılamayacak iki nedeni vardır. Bir yandan, özellikle söz konusu yerlerde bulunan konsolosların raporları ve bazı Arnavut yazarların tanıklıkları sayesinde, hakkında en ayrıntılı betimlemelere sahip olunan dönem budur; diğer yandan da, bizi en çok ilgilendiren dönem budur, çünkü Arnavut milliyetçiliği bazı toplum grupları içinde bu dönemde anlamlı bir şekilde filizlenmeye başlamıştır.

Kabaca, Kuzey'den Güney'e doğru ineceğim.

---

8 Vllamasi, 1995, s. 148.

İŞKODRA SANCAĞI: "MÜSTESNA" BİR BÖLGE

İmparatorluğun periferisinde, Karadağ sınırında yer alan, bir cephesi Adriyatik denizine bakan ve komşu toprakların hemen hepsinden yüksek sıradağlarla ayrılan İşkodra sancağı, yani İşkodra vilayetinin merkez sancağı birçok bakımdan özel bir bölgeydi. Zaten "müstesna" bir statüye de sahipti: Oradaki Müslümanlar zorunlu askerlik hizmeti yapmaz ve vergilerin çoğunu da ödemezlerdi. Dağlarda yaşayan nüfus gibi, şehirdeki ve ovadaki Müslümanlar da *bayrak*lar halinde gruplandırılmışlardı; bu birimlere göre seferlere katılmaya çağrılırlardı. Aynı nedenlerden ötürü, Jön Türk devrimine kadar vali, hem mülki amir hem de kumandandı; halbuki imparatorluğun diğer vilayetlerinde bu görevler genellikle birbirinden ayrılmıştı. Burada önemli stratejik hesaplar söz konusuydu. Osmanlı devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa'ya göre, eğer Arnavutluk Avrupa'daki Osmanlı memalikinin surunu oluşturuyorsa, İşkodra sancağı da Arnavutluk'un en büyük bölümünü oluşturan Geg ülkesinin kilidiydi.[9]

Bölgenin özelliği, genelde etnik-dinsel bileşiminden –Arnavutça konuşan Katolik unsurun sayısal üstünlüğü söz konusuydu– olduğu kadar, dağlı nüfusun klan yapısından da kaynaklanıyordu.[10] Aslında sancağın 130 ilâ 160.000'lik nüfusunun ezici çoğunluğu Arnavutça konuşmakla birlikte, Müslümanlar ve Katolik Hıristiyanlar olarak ayrılıyordu. Bunların oranlarına ilişkin tahminler çok değişmektedir, çünkü Osmanlı döneminin en sonuna dek nüfus sayımı yapılamamıştır. Katolik ruhbanın yetkilileri sancak nüfusunun % 70'inin kendi ruhani yetki alanlarına girdiği ve % 30'undan azının Müslüman olduğu kanısındadır. Osmanlı makamları ise, Katoliklerin % 50'den, Müslümanların da % 48'den biraz daha fazla olduklarını ileri sürüyorlardı.[11] Bununla birlikte, daha geç döneme ait, 1910 tarihli bir Osmanlı istatistiğine göre nüfusun % 62'si Katolik, % 36'sı Müslümandır.[12]

9 Kornrumpf, 1971, s. 99.

10 Bundan sonraki betimleme esas olarak şu kaynaklara dayanmaktadır: *İşkodra salnamesi*, 1310/1892-93; Kornrumpf, 1971; Degrand, 1901; Ippen, 1907; Barti, 1968; Bushati, 1998 ve 1999; ayrıca şu konsolosluk raporları: HHStA (Viyana), PA XII/301, Tomar XXX, Ippen, İşkodra, 29/10/1897; PA XII/312, Tomar XXXIII, Ippen, İşkodra, 5/3/1899; PA XXXVIII/418, Ippen, İşkodra, 26/4/1900, 14/3/1901 ve 1/5/1901; PA XXXVIII/421, Ippen, İşkodra, 25/2/1903, 29/3/1903 ve 6/6/1904; PA XXXVIII/422, Kraus, İşkodra, 30/10/1906, Kral, İşkodra, 2/7/1906; PA XXXVIII, 423, Kral, İşkodra, 25/3/1907; AMAE (Paris), NS Turquie, c. 10, Cettigné, 20/7/1897; NS Turquie, c. 12, Pellegrini, İşkodra, 21/11/1900; NS Turquie, c. 12, Alric, İşkodra, 12/9/1901; NS Turquie, c. 13, Alric, 29/1/1902 ve 12/6/1902; NS Turquie, c. 14, Alric, İşkodra, 7/1/1905; ASMAE (Roma), Seri P. Politica (1891-1916), Turchia, Pacco 116, Leoni, İşkodra, 29/3/1897; Pacco 118, Leoni, İşkodra, 26/1/1898; Pacco 119.

11 Bu oran, Osmanlıların Karadağ sefirinin Fransız meslektaşına 1897'de verdiği bir tabloda yer almaktadır (20 Temmuz 1897 tarihli rapor).

12 Bartl, 1968, s. 38.

Katolik nüfusun aksine, Müslüman nüfus tam anlamıyla türdeş değildi, çünkü bünyesinde ayrı bir grup oluşturan birkaç Çingene ve 1878'den sonra Karadağ'dan (Ulcinj, Podgorica, Spuz) gelmiş muhacirler vardı. Bunlar, Slavca ve/veya Arnavutça konuşan Müslümanlardı. 1897'de Osmanlı makamları sayılarını beş bin olarak tahmin ediyorlardı. 1906'da, Karadağ hükümetinin askerlik yükümlülüğü, mecburi okul eğitimi, pazarın tatil günü olarak dayatılmasına ilişkin aldığı tedbirlerin ardından, Ulcinj'den İşkodra'ya yeni bir Müslüman muhacir akını oldu. Daha önce (ya kan davalarından kaçmak için, ya da ekonomik ve mesleki nedenlerle) bireysel olarak İşkodra'ya yerleşmiş bazı aileler gibi, muhacirler de Arnavutlaşma eğilimi göstermekle birlikte, ilk kuşaklar kendilerine özgü bir kimliği korudular ve zaten kendi temsilcilerine de sahip oldular. İşkodra'ya yerleşmiş Podgorica'lı muhacirlere de birkaç sayfa ayıran H. Bushati'ye göre, bunlar meclislerde söz hakkına sahip değildi. Şehir ileri gelenleri muhacirlerden bazı metinleri imzalamalarını istediklerinde, kökenlerine göre ayrılmış üç grup göze çarpıyordu: Ulcinj, Podgorica ve Spuz muhacirleri.[13] İşkodra'da Türk, Arap veya başka asıllı Arnavutlaşmış ailelerin de bulunduğu görülüyordu. İçlerinde *harap* adı verilen, özellikle Uljinc'li tüccar ailelerinin sahip oldukları kölelerin soyundan gelen siyah Müslümanlar da vardı.[14]

Katoliklerin ve Müslümanların yanı sıra, etnik-dilsel düzlemde çeşitlilik gösteren küçük bir Ortodoks Hıristiyan cemaati de vardı. Şehir içinde altı-yedi yüz kişilik bir topluluk oluşturan bu cemaatin beş ilâ altı yüzü "Sırp-Karadağlı", yüz elli ilâ iki yüzü Ulahça ve Arnavutça konuşan "Ulah"tı; bir avuç da "Rum" ve "Bulgar" vardı; bunlar üç Müslüman mahalleye dağılmış durumdaydı. İşkodra'nın kuzeyinde, yürüyerek bir-bir buçuk saatlik mesafede bulunan Vrake köyünde, Slavca konuşan yedi ilâ sekiz yüz Ortodoks yaşıyordu. Fransız konsolosuna göre, bu köyün sakinleri Karadağ'a bağlanmak istiyorlardı; ama köyün sınıra olan uzaklığı düşünüldüğünde, bu isteğin gerçekleşmesi olanaksızdı.[15] Karadağ sınırı yakınındaki Tuz kazasında, Vranj ve Matagush köylerinde de kırk kadar Sırp-Karadağlı aile yaşıyordu.

İşkodra sancağının bir diğer özelliği, nüfusun çoğunluğunun erişilmesi güç dağlarda hemen hemen özerk bir yaşam süren klanlardan oluşmasıydı. Edebiyatta adları ve tanımları değişen birçok klan grubu ayırt ediliyordu:

---

13 Bushati, 1999, s. 311; ayrıca bkz. aşağısı.

14 *A.g.e.*, s. 297-298.

15 Yüz yıl sonra, komünist rejimin yıkılmasının ardından torunları Yugoslavya'ya göçtüler ve Kosova'ya yerleştiler.

İşkodra'nın kuzeyinde, Karadağ sınırında *Malsia e madhe* (tam karşılığı "büyük dağ") adı verilen grup, Hot, Grudë, Këlmend, Kastrat ve Shkrel klanlarını kapsıyordu; yine Drina'nın kuzeyinde, ama bir önceki bölgenin güneydoğusunda, *Malsia e vogël* veya "küçük dağ" ve "altı bayrak" grubu vardı; bunun bir bölümü (Nikaj ve Mertur klanları) Kosova vilayetine aitti; Drina'nın güneyinde, Dukagjin (Puke kazası), meşhur Mirdit klanları veya Mirditler konfederasyonu ve Lezhe/Alessio şehrinin üstündeki dağda yaşayan dört küçük klanı kapsayan Lezhë *Malsia*'sı. Her klan bir veya birçok *bajrak/bayrak* oluşturuyordu ve *bayraktar* adı verilen bir reisi vardı. Örneğin Mirditler beş, Hot ve Grudë'nin her biri ikişer, Kastrat bir bayrak oluşturuyordu. Bayraktarların dışında, her klanın bünyesinde "voyvoda" (en güçlü fratrilerin şefleri) ve ihtiyarlar (*plek*) adı verilen şefler vardı; bunlar meclis halinde toplanırlardı.

Osmanlı makamları belli bir bağımsızlık bıraktıkları bu dağlı nüfus topluluklarını denetim altında tutmaya çalışıyorlardı. Örneğin 1850'li yılların ortalarından itibaren İşkodra'da bulunan, miras ve diğer ihtilaflar gibi mahkemelerin yetki alanına girenlerin dışında, ceza davalarına ve asliye davalarına bakmakla yükümlü bir "Cebel komisyonu" vardı. Hükümler, Osmanlı makamları tarafından yapılmış bir dağ ("cebel") kanununa göre veriliyordu. Komisyonun başında, şehrin Müslüman ileri gelenleri arasından seçilmiş ve vali tarafından tanınan bir *sergerde* vardı. 1900'e doğru, onun başkanlığı altında komisyon her klanın belli başlı şefleri arasından rotasyon usulüne göre seçilen on "dağ" (*mal*) veya klanın temsilcilerini bir araya getiriyordu. Bu kuruma dahil olan on "dağ", *Malsia e Madhe*'nin beş klanının yanı sıra, Lohje-Reç, Ranxhe, Postripë ve Temal-Shllak (*Malsia e Vogël*'den) ve "altı bayrak"tan Shosh-Shalë'ydi. Bu kurumla "dağ"lar arasında bir de *bölükbaşılar* vardı. Bunlar da şehrin Müslüman ileri gelenleriydi; ücretleri Osmanlı makamları tarafından ödenirdi ve komisyonu görülmesi gereken yeni davalar konusunda bilgilendirmekle görevliydiler.[16]

Demek ki, sancakta, Drina'nın güneyinde kalan diğer klanlar komisyonun denetiminde değildi. Ahmed Cevdet Paşa'nın da açıkladığı gibi, Puke/Dukagjin klanları topraklarından geçen Prizren-İşkodra yolunun stratejik

16 Cebel komisyonu hakkında, bkz. Kornrumpf, 1971, s. 117 vd.; 1310/1892-93 salnamesi: 66-76; Bushati, 1999, s. 509-532; Thalloczy, 1916a, s. 463-486; ayrıca Konsolos Ippen'in bu kurumun zaman içinde Osmanlı makamlarının isteklerine göre değiştiğini vurgulayan raporu (PA XII/301, Tomar XXX, İşkodra, 29/10/1897) ve Konsolos Kraus'un raporu (PA XXXVIII/422, İşkodra, 30/10/1906). Hasan Kaleši, Türk makamlarının aslında bu kanunu mevcut genel kanuna yaklaştırmaya çalıştıklarını gayet iyi göstermiştir (bkz. Kaleši, 1964 ve 1974).

önemi nedeniyle, Cebel'de temsil edilmek yerine, hükümet yetkililerinin yönetimindeki bir kazaya dahil edilmişlerdi.

Mirditler'in de özel bir durumu vardır. Tamamen Katolik beş bayraktan oluşan bir tür konfederasyon söz konusuydu. Bu "konfederasyon" zaman zaman on iki bayrağı da kapsayabiliyor, o zaman, tamamı Mirditlerden oluşan beş bayrağa Lezhe Malsia'sının dört bayrağı ve Mirditler'e güneyden komşu olan Kthelle, Selite ve Rraze bayrakları da ekleniyordu.[17] Konfederasyon Gjomarkaj ailesinden bir "Kapedan" tarafından yönetiliyordu. 1881'den 1908'e dek bu kapedan, yani Prenk Bib Doda Anadolu'ya sürgün edildi ve Mirditler'in bölgesi de kazaya dönüştürüldü. Yine de hükümetin gerek Müslüman gerekse Hıristiyan kaymakamlar tarafından temsil edilen otoritesi kolay kolay kabul ettirilemedi. Vatikan tarafından 1888'de atanan başrahibin ruhani otoritesi de şefinden mahrum bırakılmış, son derece yoksul, eşkıyalığa yönelen veya daha aşağıdaki topraklara, özellikle de Prizren, Djakovica ve Peç/İpek bölgelerindeki ovalara göçen bu nüfus topluluğunu düzen içine sokmaya yetmedi.

Vilayetteki güç ilişkilerini anlamak için, eşmerkezli üç çemberin varlığını tasavvur etmek gerektiği görülüyor: En içte İşkodra şehri, sonra civardaki ovalar, en dışta da dağlık bölgeler yer alıyor. Şehir yerleşiminde, 30.000'lik nüfusun yaklaşık üçte ikisi Müslümandı ve Hıristiyan mahallelerinden görece ayrılmış mahallelerde yaşıyorlardı.[18] Civar ovalarda Müslümanların oranı daha düşüktü, dağlarda ise *Malisor* (veya *Malësor, Malsor,* tam karşılığı "dağlı") denilen nüfusun çoğunluğu Hıristiyandı –gerçi Osmanlı hâkimiyetinin bu son döneminde İslâm da yavaş yavaş mevzi kazanıyordu: Gruda, Kastrat, Sumë ve *Malsia e Vogël* klanlarının bir bölümü 1878 ile 1912 arasında ihtida etmişlerdi.[19]

Bu genel manzara içinde, toplumsal denge esas olarak üç grup üzerinden işliyordu: Şehir Müslümanları, onların Hıristiyan komşuları ve *Malisor* (dağlılar). İşkodra Müslümanları sayısal ve siyasal açıdan şehrin Hıristiyanlarına hâkim durumdaydılar (Müslümanlar silahlı, berikiler değildi), ama çoğunluğu Hıristiyan olan *Malisor*'dan çekiniyorlardı; çünkü onlar da silahlıydı ve kendilerini coğrafi bakımdan kuşattıkları gibi, çarşı veya kilise için İşkodra'ya geldiklerinde doğrudan bir tehdit unsuru da olabiliyorlardı. 1897,

17 Doçi, 1999.

18 Sancakta iki şehir daha vardı, ama bunlar çok önemsizdi: Güneyde 1.000-2.000 nüfuslu Lezhë/Alessio ve kuzeyde, birkaç yüz nüfuslu Tuz.

19 Bartl, 1968, s. 40-48.

1900 ve 1907'de, birçok kez İşkodra valileri şehirde silah taşınmasını yasaklamaya çalıştılar, ama başarılı olamadılar. Aynı şekilde, Osmanlı makamları özellikle 1887, 1898 ve 1903'te kan davalarına yönelik bastırma kampanyaları başlattı. Ama bu girişimler de başarılı olamadı, bunun nedenlerinden biri de Kosova vilayetine komşu bölgelerde aynı tedbirin alınmamasıydı.

Bölgede Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki gerilimler –üçüncü taraflarca kışkırtılmış olsun veya olmasın– az değildi ve dinsel temelli kimlikler çok belirgindi. Örneğin, 1897'de İşkodra civarındaki Riolla mezarlığından bir haçın kaybolması ve bunun ardından şehir içindeki Rus mahallesinin camiine yönelik saldırı üzerine olaylar patlak verdi. Çarşı mecburen kapatıldı. Birkaç ay sonra (İşkodra'nın üç saat güneydoğusundaki) Miet camii saldırıya uğradı. O dönemde bazıları bu olayları Avusturya-Macaristan temsilcilerinin çıkardığını iddia ediyorlardı. 1903'te İsuf Harapi adında bir bakkal, dinsel bir anma töreninden ilahiler söyleyerek dönen bir grup Katoliğin üzerine saldırdı.

İşkodra hem Katolikliğin kalesi (buraya bazen Arnavutça *Vatikani i dytë,* "İkinci Vatikan" denir) hem de Arnavut Sünni İslâmı'nın kalesi olarak kabul edilebilir. Oraya Müslüman tasavvufi tarikatlar da yayılmıştı. Ama 19. yüzyılın başında, Sultan II. Mahmud devrinde, içlerinden en heterodoksu olan Bektaşiyye, imparatorluğun geri kalanında olduğu gibi, bu bölgede de yasaklanmıştı. Sonraki onlarca yıl boyunca sadece bir Nakşibendi şeyhinin varlığından söz edilmektedir. Özellikle, Osmanı döneminin en sonlarına doğru İşkodra'da iki yeni tarikat ağı gelişti: Bir Rifa'i ağı ve bir Ticani ağı.[20]

Dağlarda durum biraz daha farklıydı, Müslümanların bir bölümü kısa süre önce ihtida etmişti ve dinsel kimlikler bu kadar belirgin olmayabiliyordu. Ama durum her zaman da böyle değildi. Mirditler ve Shalë'lar gibi bazı *Malisor,* Katolik kimliklerinde çeşitli biçimlerde ayak diriyorlardı.

En güçlü iki grup –*Malisor* ve İşkodralı Müslümanlar– kendi içlerinde türdeş olmaktan uzaktı. Dağlarda her klanın veya her klan grubunun kendi kimliği ve çıkarları vardı ve birbirleri arasında çatışmalar ve kan davaları patlak verebiliyordu. Örneğin, Mirditler 1905'te *Malsia e Madhe* dağlılarının Lezhë ovasındaki otlaklarına saldırınca, aralarında en az üç yıl süren bir çatışma başlamıştı.[21] Şehir Müslümanları ise haliyle birçok toplumsal gruba bölünmüşlerdi; Hamdi Buşati bu grupları, itibarlarına göre, şu sırayla

20 Bushati, 1999, s. 617-622.

21 HHStA, PA XXXVIII/422, Kral, İşkodra, 9 Eylül 1905 ve PA XXXVIII/423, Kral, İşkodra, 20 Nisan 1908.

sunar: Ulema, beyler ve ağalar, sonra "burjuvazi", yani büyük tüccarlar ve toprak sahipleri ve son olarak da esnaf ve yoksul halk. Bunlara, dışarıdan gelmiş Osmanlı idaresi temsilcilerini –en başta vali olmak üzere– ve kışlayı eklemek gerekir.

Yerel "burjuvazi"den ailelerden olabilen ulemanın nüfuzu fiilen çok büyüktü. Kamusal ve özel toplantılarda ilk sırayı işgal ediyorlardı. 1899'da İpek/Peç Arnavutlarının talebine cevap olarak alınan (siyasal) kararın altındaki imza sırasının temsil ettiği "hiyerarşi"de müftinin ve diğer ulemanın tepede yer aldığı fark edilmektedir. Tam hiyerarşi şöyleydi: Müfti ve ulemadan sonra, Müslüman ileri gelenler imza atıyor, sonra sıra şehrin Müslüman ahalisinin temsilcilerine geliyordu. Daha sonra Ulcinj, Podgorica ve Shpuz muhacirlerinin temsilcileri imza atıyorlardı. Ancak bunların ardından sıra şehrin Katolik cemaatinin temsilcilerine, Ortodoksların temsilcisine ve en nihayet dağlık bölgelerdeki klanlardan her birinin delegesine geliyordu.[22]

Ama iktidar oyunu, beyler ve ağalar, vali ve İstanbul'daki saray arasında şekilleniyordu. İşkodra beyleri ve ağalarının gelirleri diğer bölgelerdekilere kıyasla daha sınırlıydı. Bazılarının hâlâ küçük timarları vardı, oysa ki bu kurum imparatorluğun geri kalanında uzun süre önce kaldırılmıştı.[23] Bu Müslüman ileri gelenleri, ya sarayda tüfenkci mevkilerini dağıtan kişi olarak gördükleri Sultan nezdinde doğrudan lütuf arıyor veya doğrudan İşkodra'da vali tarafından dağıtılan mevkileri ele geçirmek için aralarında kapışıyorlardı. Yerel meselelerde, İşkodra'nın ileri gelenleri şehir civarında, İşkodra gölünün güney sahilinde yer alan bir bölgeden olan Krajali'lerin (veya Kranjali) ağına dayanıyorlardı. Abdülhamid devrinde içlerinden altmış kadarı Yıldız Sarayı'nda önemli mevkilerde bulunmuşlardı; bunların arasında saray muhafızlarının kumandanı olan Tahir Paşa, hademelerin (saray jandarması) başı olan Küçük Tahir Bey, aynı muhafız bölüğü içinde mirliva olan Halil Bey ve Arnavut Zuhaf alayının kumandanı olan Osman Paşa vardı.[24]

Az miktarda verginin ödendiği bu vilayetin mali durumundan ötürü mali olanakları sınırlı olan vali zorunlu olarak hassas bir konumdaydı. İmparatorluğun diğer bölgelerindeki gibi isyan olayları yaşayan kışlanın sorunlarını halletmek zorundaydı. Merkezi iktidarı temsil etmekle birlikte, karşısında bazıları Saray'dan destek gören ve ayrıcalıklarını korumak, bir vergiyi, bir reformu veya bizzat valiyi protesto etmek istedikleri zaman her halükârda Sul-

22 Bkz. Konsolos Ippen'in 16 Mart 1899 tarihli raporu.
23 Bu konuda bkz. Clayer, 1997a.
24 Ippen, 1907, s. 41-42.

tan'a telgrafla ulaşabilen birçok bey ve ağa kliği vardı.[25] Jön Türk devrimi öncesindeki üç yıl boyunca, İşkodra'da en az kırk vali değişti. Aslında vali açısından, korunması gereken denge çok kırılgandı ve en küçük bir değişiklik, en küçük bir reform bunu bozabiliyordu.

İşkodra'da görevde olan yabancı konsolosluk temsilcileri de yerel iktidar oyunlarına müdahale ediyorlardı.[26] Jeostratejik konumu ve Katolik unsurun üstünlüğü nedeniyle, İşkodra sancağı komşu Karadağ için olduğu kadar, Avusturya-Macaristan ve İtalya için de çok önemli bir topraktı; bu son iki ülke arasındaki rekabet özellikle 1896'dan itibaren iyice kızıştı. İleride göreceğimiz gibi, her konsolos temsil ettiği ülke namına bir nüfuz ağı oluşturup genişletmeye uğraşıyordu. Abdülhamid döneminin sonunda Selanik-Üsküp-Mitrovica demiryolu bağlantısı işlemeye başlayıp İşkodra'nın ticari son nokta olarak önemini azaltınca,[27] "periferileşme"si daha da artan bu bölgede, Avusturya-Macaristan esas olarak ruhban sınıfını ve dinsel okulları denetim altında tutarak, Katolik kültünü himaye etme işlevini kullanıyor ve bununla böbürleniyordu. Ama rakipleri de kendi ağlarını yerleştirerek, Karadağ örneğinde finans temin ederek, İtalya açısından yeni laik okullar açarak onlardan geride kalmadılar.

İşkodra sancağının siyasal ve toplumsal vaziyetine ilişkin bu taslağı tamamlarken, Osmanlı döneminin sonuna dek Müslüman ve Hıristiyan "ruhban"ın ruhani ve entelektüel seçkinler olarak kaldığını kaydetmek gerekir. Çünkü bölgenin görece tecridi ve oraya reformları sokmanın hemen hemen imkânsız olması eğitim alanında da kendini hissettirmişti. Müslüman tarafında, Osmanlı memuru ve edibi Ali Emiri bölgede geleneksel Doğu kültürünün ne kadar yayılmış olduğunu görüp çok şaşırmıştı.[28] Bu kültür, halkın muska için de başvurduğu hocaların Kur'an, din ve birkaç Türkçe ve matematik kavramı öğrettiği çok sayıda mekteb aracılığıyla aktarılıyordu. Medreselerde ek bir eğitim veriliyordu, ama bunu da şehir camilerinde görev yapan müderrisler temin ediyordu. Rüşdiye (iptidaiye ve idadiye arasında altı yıl eğitim veren okul – ç.n.) tipinde ilk kamusal eğitim kuruluşu 1856-57'de açıldı ve daha sonra, muhtemelen Abdülhamid döneminde ıslahattan geçti. Ama gerçekten modern ilk Osmanlı eğitim kurumunun, bir askeri rüşdiyenin açılması için 1901 yılını beklemek gerekti. İşkodra'nın Müslüman nüfusunun,

25 Bir diğer baskı aracı iletişimi (telgraf veya yolları) kesmekti.

26 AMAE (Paris), NS Turquie, c. 12, Pellegrini, İşkodra, 21 Kasım 1900.

27 1910'da İstanbul'a 800 km mesafedeki bu bölgede yazışmalar başkente en az on günde ulaşıyordu (HHStA, PA XXXVIII/424, von Zambaur, İşkodra, 3 Mayıs 1910).

28 Karateke, 1995, s. 70.

bunu dine yönelik bir saldırı olarak gören bir bölümünden gelen aşırı düşmanca tepkiler eksik olmadı ve inşaat sırasında okulun duvarları yıkıldı. Vali insanları bir askeri kulüp inşa ettiklerine inandırmak zorunda kaldı. Bu okulda öğrenci olan Hamdi Buşati'ye göre, matematik, harita yapımı, geometri, resim ve jimnastik en çok üzerinde durulan derslerdi ve okulda disiplin hâkimdi.[29] Birkaç gayrimüslim de bu okula devam ediyordu: Katolikler ve iki veya üç Yahudi ve Ermeni.

İşkodra vilayet merkezi olmasına karşın, burada ancak Jön Türk devriminden sonra liseler açıldı: Bir mekteb-i idadiye ve bir darülmuallimin (öğretmen okulu); bunların yanı sıra kız ve erkek çocuklar için iki örnek ilkokul. İşkodra'daki bazı Müslüman çevreler bu girişimlere yine düşmanlık gösterdiler; darülmuallimine "darülkâfirin" demekten zevk alıyorlardı.[30] Ama bunun aksine, İşkodra'nın bazı Müslüman ailelerinin çocuklarını uzun süredir İtalyan laik okullarıyla Fransiskenler ve Cizvitler tarafından yönetilen eğitim kurumlarına gönderdiklerini de kaydetmek gerek.

Yüksek eğitim kuruluşu olmaması İşkodra ve civarındaki Müslümanları başka yerlerde yüksek eğitim almaya pek sevk etmemiştir. 1909-1910'da İstanbul'daki yüksek eğitim kurumlarında bulunan Arnavut öğrencilerin listesi incelendiğinde, dinî olmayan okullardaki (yani Tıp Fakültesi'ndeki) 121 öğrenciden 2'sinin ve dinî eğitim kurumlarındaki 33 isimden 3'ünün İşkodralı olduğu görülür.[31] Selanik okullarında okuyan 85 genç Arnavuttan sadece ikisi İşkodra sancağındandı.[32] Başkentteki Harbiye'den mezun olan İşkodralılara gelince, 1847-48 ile 1892-93 arasında sayıları sadece ikiydi.[33]

Katolik tarafında ilkokullar 1836'ya doğru ortaya çıkmış gibidir. Bunlar görece gayriresmi, özel kuruluşlardı; İtalya'da eğitim görmüş ve İtalyan asıllı kişiler çocuklara İtalyanca öğretiyorlardı. Gerçek anlamda okullar ancak 1860-1870'lerden itibaren bölgeye yerleşmiş iki Hıristiyan tarikatının – Fransiskenler ve Cizvitler– mensupları ve Stigmatine Rahibeleri tarafından kuruldu. 1859'da Cizvitler rahip yetiştirmek üzere bir seminer ve 1877'de de Saint François Xavier Koleji'ni açtılar. 1861'den itibaren Fransiskenler de bir kolej ve birçok okul açtılar. Tüm bu kuruluşlar, din üzerindeki protektoraya uygun olarak, Avusturya-Macaristan tarafından finanse ediliyordu. Şehrin

29 Bushati, 1999, s. 32-35.
30 *A.g.e.*, s. 24 ve 36-38.
31 *Leka* (İşkodra), XII, 1942, s. 45-47.
32 *Arnavud/Shqipetari* (İstanbul), no: 8, 18 Şubat 1910: 2. Birisi Hukuk Mektebi'nde, öteki de idadiyede okuyordu.
33 Mehmed Esad, 1892-1893.

dışında, yine Çifte Monarşi tarafından finanse edilen dinsel ilkokullar da açılmıştı. Bununla birlikte, İtalya Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde Osmanlı makamlarından İtalyan laiklerin eğitim vereceği okullar açma iznini alınca, ruhbanın bu tekeli kırıldı: İlkokullar, bir teknik-ticaret okulu ve bir sanat ve meslek okulu açıldı. Oran olarak bakıldığında, İşkodralı genç Katolikler Müslümanlardan daha çok yurtdışına gidiyorlardı. Genellikle İtalya'ya veya Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na gidiyorlardı; ileride yeniden söz edeceğimiz, Venedik ve Roma'da eğitim gören Paşko Vasa onlardan biriydi. İşkodra'nın ticaret burjuvazisinin Adriyatik'teki farklı limanlarla yakın temaslar kurduğu da doğrudur.

Geçici olarak Avrupa'da kalan üniversite öğrencilerinin ve tüccarların dışında, İşkodra diyasporası günümüzdeki Arnavutluk'un güneyini oluşturan bölgelerin diyasporası kadar önemli olmamıştır. Göç bir ölçüye kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı şehirlerinde ve Mısır'da bulunan Müslümanları veya Karadağ, Dalmaçya ve Hersek'e giden ve oralarda bakkallık ya da kafe-restoran işletmeciliği yapan Katolikleri kapsıyordu.[34] Ama akım sınırlıydı ve bu alanda da "müstesna" sancağın dışarıyla temasları kısıtlanmıştı.

KOSOVA VİLAYETİ: "ŞEFLERİN KANUNU"

Diğer Osmanlı vilayetleri gibi başkentinin adını taşımayan Kosova vilayeti, sadece bugün "Kosovo" (veya "Kosovo-Metohija") adı verilen bölgeyi kapsamıyordu. 1888'den itibaren,[35] meşhur bir sancak olan Novipazar'ı (Yenipazar sancağı) –Sırbistan ile Karadağ arasında, Bosna-Hersek'e doğru dil gibi uzanan bir toprak şeridi–; bugün Karadağ'ın parçası olan Plav ve Gusinje bölgesini; günümüz Arnavutluk'unun kuzeydoğusuna düşen dağlık bölgeleri (Krasniq, Gash ve Bytyç klanlarının topraklarını, Nikaj ve Mertur klanlarını, Has'ın bir bölümünü ve Lumë'yi içeren Gjakovë Malsia'sı); Sırbistan'daki Preşevo bölgesini; ayrıca eski Yugoslavya'daki Makedonya'nın kuzey yarısını, yani Kumanovo, Kratovo, Üsküp, Štip, Veles, Kalkandelen/Tetovo ve Gostivar bölgelerini de içine almıştı. Vilayet, Avrupa'daki Osmanlı topraklarının kuzeyinde, Karadağ, Avusturya-Macaristan işgalindeki Bosna-Hersek, Sırbistan ve Bulgaristan sınırlarında bulunuyordu. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu ile Çifte Monarşi arasında imzalanmış bir sözleşmeye göre, 1879'dan 1908'e kadar Yenipazar sancağının kuzeyindeki Priboj, Prijepolje ve Plevlje/

34 Ippen, 1907, s. 29-30.

35 Vilayetin ilk kez oluşturulduğu 1877 ile 1888 arasında, bu periferik bölgelerin idari taksimatında birçok değişiklik yaşandı. Bu konuda bkz. Birken, 1976.

Taşlıca'da Avusturya-Macaristan garnizonları mevcuttu. Belki de bu hassas jeostratejik durum vilayet merkezinin Priştine'den (1877-1879, 1880-1888) Osmanlı topraklarının daha içindeki Üsküp'e taşınmasına neden olmuştu. 1888'den sonraki idari taksimat ise şöyleydi: Kuzeyde Yenipazar sancağı ikiye, Taşlıca/Plevlje sancağına ve Novipazar sancağına (1901'de onun yerini Seniçe/Sjenica sancağı aldı) bölünmüştü; ortada topraklar İpek/Peç/Pejë, Priştine ve Prizren olmak üzere üç sancağa bölünmüşlerdi; güneyde ise çok geniş Üsküp/Skopije sancağı uzanıyordu.

Etnik-dilsel düzlemde, İşkodra sancağının aksine toplam sayısı çok kabaca bir milyon kişi olarak tahmin edilen nüfus,[36] son derece ayrışıktı. Slavlar (Sırp, Bulgar veya başkaları), Arnavutlar, Türkler, Boşnaklar, Çerkesler, Çingeneler, Yahudiler, Ulahlar iç içe geçiş dereceleri bölgelere göre değişen bir tarzda bir arada yaşıyorlardı. Temas bölgelerinde kimlikler çok değişkendi ve etnik aidiyet değişimi hadiselerine rastlanıyordu. Örneğin, Prizren, Peç, Priştine ve Üsküp gibi şehirlerde, Türk asıllı olmayan Müslümanlar Türkleşme eğilimindeydi, çünkü Türk (veya Türk-Osmanlı) kimliği bir şehirlilik göstergesi haline gelmişti.[37] Günümüzdeki Kosova'nın ve Makedonya'nın bazı kırsal ve dağlık alanlarında en sık görülen hadise çeşitli menşelerden Müslümanların sayıca hâkim olan grup, yani "Arnavutlar" içinde giderek asimile olmasıydı. Fransız konsolosu Léon Krajewski'ye göre, Opolje ve Zupa (Prizren'in kuzeydoğusunda) bayrakları, ihtida etmiş ve "Arnavut" kabul edilen Slavlardan oluşuyordu. Konsolos, 1908 tarihli raporunda, buna karşılık Gora (Prizren'in güneyinde) bölgesindeki, sadece yüz yıl önce ihtida etmiş "Sırplar"ın henüz Arnavut dilini benimsemediklerini belirtmektedir. Aynı şekilde, Prizren'in güneydoğusunda, Sredska Zupa bölgesindeki Müslüman olmuş "Sırplar" dillerini ve bazı âdetlerini korumuşlardı.[38] Arnavutça-Slavca (hatta Arnavutça-Slavca-Türkçe) çokdilliliği daha geniş ölçüde yaygındı. Ör-

36 Bundan sonraki betimleme esas olarak şu kaynaklara ve matbu eserlere dayanmaktadır: *Salname-i vilayet-i Kosova*, 1311/1893 ve 1314/1896; Ahmet Şerif, 1999, s. 1-99; Bartl, 1968; Redzepagiç, 1968; Veljkoviç, 1973; Batakoviç, 1992; Malcolm, 1998; ayrıca konsolosluk raporları: HHStA (Viyana), PA XXXVIII/385, von Zambaur, Mitrovica, 18/2/1904; PA XXXVIII/402, Lejhanec, Prizren, 18/6/1906 (ayrıca Mitrovica konsolosluğuna ilişkin PA XXXVIII/385-388 kutularının tamamı ve Prizren konsolosluğuna ilişkin PA XXXVIII/398-405 kutularının tamamı); AMAE (Paris), NS Turquie c. 13, Choublier, Üsküp, 30/4/1902; NS Turquie c. 14, Alric, İşkodra, 7/1/1905; NS c. 16, Krajewski, Üsküp, 20/1/1908 (ek: "Quelques notices sur les Albanais des Sandjaks de Prizrend et d'Ipek"); ASMAE (Roma), Seri P. Politica (1891-1916), Pacco 666, Stranieri, Üsküp, 12/5/1904, 29/8/1904; Pacco 667, Galanti, Üsküp, 9/11/1907, 20/11/1907, 30/11/1907.

37 HHStA, PA XXXVIII/398, Rappaport, Prizren, 9/7/1897. Bu şehirli Müslümanlar hakkında, bkz. Fraenkel, 1993 ve Ellis, 2003.

38 Bugün bile bu iki bölgenin ayrı kimlikleri vardır (bkz. Clayer, 2001).

neğin, 20. yüzyıl başında bu bölgelerdeki Arnavutçuluğun en önde gelen simalarından Vucitrn'li Hasan Priştine'nin ailesinde kadınlar dahil herkes her iki dili de konuşuyordu. İleride söz edeceğimiz bir diğer genç Arnavut lider, Necip Draga bu bölgelerde yaygın şekilde ticaret ve iletişim dili olarak kullanılan Sırpçayı konuşuyor, okuyor ve yazıyordu.[39]

Önemli göç hareketleri de mevcuttu. Bu göçler daha çok Arnavutça konuşan unsuru güçlendirecek ve Slavca konuşan unsuru azaltacak yönde cereyan ediyordu. Çünkü Arnavutça konuşan dağlılar sefaletten veya kan davasından kaçarak Kosova, Metohija/Dukagjin ve Makedonya ovalarına gelirken, daha fazla güvenlik arayan veya yeni devletin ekonomik atılımından yararlanmak isteyen "Sırplar" (veya "Ulahlar") Sırbistan Krallığı'na göç ediyorlardı. Müslüman unsur –İşkodra sancağının aksine– vilayet genelinde biraz daha ağır basıyordu (tahminlere göre % 56 ilâ 64) ve 1876-1878 arasında Sırbistan'dan veya Bosna-Hersek'ten ayrılan muhacirlerin –Müslüman Slavlar, Türkler, Tatarlar, Çerkesler veya Arnavutlar– gelişiyle de güçlenmişti.[40] İşkodra sancağında da olduğu gibi, bu Müslümanlar kendilerine özgü bir kimliği koruyorlardı. Örneğin, Avusturya-Macaristan'ın Mitrovica konsolosuna göre, Müslüman Slavlara kötüleyici bir anlamda "Boşnak" deniyordu.

Müslümanların sayısı, yerel Hıristiyanların bir bölümünün ihtida etmesiyle de artıyordu. Osmanlı hâkimiyetinin en son döneminde, özellikle ovalara yeni yerleşmiş Katolik Arnavutlar ihtida etme eğilimi içine girmişlerdi; hem sözlü rivayetler hem de Hıristiyan misyonerlerin tanıklıkları bunu göstermektedir.[41] İhtida uzun bir sürecin sonucu olabiliyordu. Katolik köylüler önce Müslüman isimleri alıyor, Müslümanlara özgü bazı âdetleri benimsiyor, nihayet resmen ihtida ederek son adımı atıyorlardı. Onları bu davranışa, Müslüman statüsünün daha üstün bir yere sahip olduğu hâkim çevre itiyor ve Arnavut kimliği –en azından kırsal alanlarda– Müslüman kimliğiyle örtüşme eğilimi gösteriyordu. Dobridol köyünde bir ihtiyar bir misyonere şöyle demişti:

> "Artık Hıristiyan olmak bir utanç kaynağı, ihtiyarlar belki Hıristiyan olarak ölecekler, ama gençler Türk [Müslüman] olmaktan ve böyle olduklarını açıklayacak bir fırsat bulmaktan başka bir şey istemiyorlar."[42]

---

39 Clayer, 2000c (bkz. s. 147, not 9).

40 Bu konuda bkz. Popovic, 1986, s. 272-273 ve 300. Bundan önce bir başka muhacir akını daha yaşanmış, 1860'lı yıllarda Çerkesler Kosova'ya ve Makedonya'ya yerleşmişlerdi (bkz. Popovic, 1994b).

41 Clayer, 1998 ve Barjaktaroviç, 1950. Bu sonuncu yazar tarafından incelenen karma –Müslüman ve Hıristiyan– aile örnekleri, 1870-1880'ler civarında yaşanmış ihtidalara denk düşmektedir.

42 Clayer, 1998.

Aslında, Konsolos Krajewski'ye göre, Müslüman kimliği aynı zamanda İslâm'ın "hür insanların ve efendilerin dini", Hıristiyanlığın ise "kölelerin dini" olduğu fikrine göre de algılanıyordu.

Demek ki çok güçlü, ama en azından vilayetin bazı bölümlerinde ibadet kurallarına katı bir biçimde uyulmasını mutlaka gerektirmeyen bir Müslüman kimliği söz konusuydu. Örneğin bugün Kosova'nın kapladığı topraklardaki Arnavutça konuşan köylüler namaz kılmaya pek eğilimli değildi. Buna karşılık, sünnet ve oruç gibi ritüellere uyuyor, bunlar da onların dinsel aidiyetini gösteriyordu.

Ulemanın ve küçük din adamlarının bu bölgelerde belirli bir etkisi vardı; Priştine müftisi ve ailesi buna örnektir.[43] Ama pek çok kişi açısından İslâm, tekkeler çerçevesinde de vazediliyordu. Zaten Osmanlı döneminin sonlarında tarikat ağlarında çok önemli bir yoğunlaşma görüldü. Tüm vilayette Halveti, Rifa'i, Sa'di, Kadiri ve Melami tekkeleri çoğaldı. İlk dört tarikat daha çok halk çevrelerinde örgütlenirken, ağırlık merkezi Üsküp'te ve Manastır vilayetinde bulunan Melamiyye daha çok şehirlerde, Jön Türk hareketine yakın olacak okumuş kişilerin ve sivil ya da dini memurların içinden üye devşiriyordu.[44] Buna karşılık, Bektaşi tarikatının Kosova'da fazla yayılamadığını belirtmek gerek. Orada uzun süredir Tetovo/Kalkandelen'de ve daha güneydeki, Gostivar'a kadar uzanan bazı köylerde yerleşikti. 19. yüzyılın ikinci yarısında Üsküp ve Ştip'te de tekkeleri vardı. Bugün Kosova olan bölgeye ise daha geç girmiş, sadece Djakovica'ya yerleşebilmiş, *Malsia*'ya yakın bu küçük şehrin ayrıksı konumunu daha da güçlendirmiş, ayrıca daha sınırlı bir ölçüde de Prizren'e girmişti.[45]

Vilayetteki Hıristiyanlar –tahminlere ve daha önce betimlenen nüfus hareketlerine olduğu kadar, ihtidalara göre de değişen bir tarzda, toplam nüfusun % 34 ilâ 46'sı– esas olarak Ortodokstu ve İstanbul'daki Ekümenik Patrikliğe (Peç Patrikliği 1766'da ilga edilmişti) veya Bulgar Eksarhlığı'na bağlıydı. Hemen hepsi Slavca konuşuyordu. Bazıları Valak/Ulahtı, ama Arnavutça konuşan yoktu. 1860-1870'lerden itibaren, Patriklik ile Eksarhlık arasında bir nüfuz mücadelesi gelişti. Eksarhlığa bağlı ruhban ve okul ağını dengeleyebilmek için, Patriklik Sırp nüfus toplulukları üzerindeki denetimini gevşetmek, onlara giderek artan ölçüde özerklik tanımak zorunda kaldı; bu da Sırp

43 Aslında, 1909 yazında ölen Priştine müftisi Mustafa Efendi toprak sahibi bir aileden geliyordu. Demek ki nüfuzu sadece dinsel ve ruhani nitelikte değildi. Bkz. HHStA, PA XXXVIII/387, von Zambaur, Mitrovica, 31/8/1909 (no: 71).

44 Bkz. Popovic, 1994a ve Clayer, 1994.

45 Kuzey ve Kuzeybatı Makedonya'daki Bektaşilik hakkında, bkz. Clayer ve Popovic, 1992. Djakovica ve Prizren'de Bektaşilik hakkında, bkz. Alexandre Popovic, 2000.

kimliğinin güçlenmesini sağladı. 1871'de Sırbistan'la çok sıkı bağları olan Prizren'de bir Ortodoks semineri kuruldu. 1885'te Prizren metropolitinin, Üsküp ve Veles piskoposlarının, ayrıca Dibër/Debar, Manastır/Bitola ve Ohri (Manastır vilayetinde) piskoposlarının Sırplardan atanması için, Sırbistan ile Patriklik arasında pazarlıklar başladı. Ama ancak metropolit 1896'da öldükten sonra, bu göreve bir Sırp atandı; bu arada 1902'de Üsküp piskoposluğunun başına bir vatandaşı getirilmişti. Sırplara yine 1890'lı yıllarda okul konusunda da bir özerklik tanındı, ama *millet* statüsüne geçemediler ve vilayetteki Sırp okulu sayısı 1878'de 87 iken 1900'e doğru 200'e yaklaştı.

Katolikler ise ancak küçük gruplar oluşturuyorlardı; toplam nüfusları 10-20.000 civarındaydı. İçlerinden büyük bölümü Metohija'da (veya Dukagjin yaylasında), Prizren, Djakovica ve İpek/Peç bölgelerinde yaşayan, Arnavutça konuşanlardı. Arnavut dağlarından yeni gelmiş göçmenler olarak, bazılarına aynı adı taşıyan Mirdit klanına aidiyetleri veya Müslüman toprak sahiplerinin hizmetinde çalışan göçmen grubuyla kaynaşmaları nedeniyle "Fandi" deniyordu. Daha doğuda, Arnavutça konuşan, ama aynı zamanda Letnitza ve Janjevo'da olduğu gibi bazıları Slavca konuşan küçük Katolik cemaatler bulunuyordu. Makedonya'nın içinde, Üsküp'te de Arnavutça konuşan İşkodralı tüccar ailelerinden oluşan küçük bir Katolik cemaati vardı – meşhur Teresa Ana bu cemaatin içinden çıkacaktı. Son olarak, bazı bölgelerde Katolik Kilisesi'nin uzlaşmaya çalıştığı küçük gizli Hıristiyan gruplarının varlığını da hatırlatmak gerek.

Önemli sayılabilecek sadece iki şehir merkezi olan –yaklaşık 45.000 nüfuslu Üsküp ve 30.000 nüfuslu Prizren–[46] bu vilayet, şematik olarak üç bölgeye ayrılabilirdi: Kuzeyde, yani Sancak [Yenipazar] bölgesinde Slavca konuşan Müslümanların oranı epey yüksekti. Bunlar, Slavlaşma eğilimi içinde olan Arnavutça konuşan Müslümanlar ve ihtida etme ya da göç etme eğilimindeki Sırplarla bir arada yaşıyorlardı. Daha güneyde Peç, Priştine ve Prizren sancakları bir tür "kuşak" oluşturuyorlardı; bu kuşağa, mutlak çoğunluğa sahip olmasa da, sayısı en kalabalık olan grup, yani Arnavutça konuşan Müslüman unsur damgasını vurmuştu. Güneyde, tek başına 350.000-400.000'lik nüfusu barındıran Üsküp sancağında Türkçe konuşanların oranının arttığı Müslümanlar sadece azınlıktı (1910 tarihli bir Osmanlı istatistiğine göre % 43); Hıristiyan çoğunluk ise daha çok Bulgar Eksarhlığı'na bağlıydı. Zaten bu bölge Makedon sorununa sahne olan yerlerden biriydi.

46 Priştine'nin nüfusu 12 ilâ 18.000'di; diğer yerleşim merkezlerinin nüfusu ise 10.000'i geçmiyordu.

Güç dengelerini anlayabilmek için, dört dizi unsuru dikkate almak gerekiyor: Sınır vaziyeti; özellikle sınır bölgelerinde sayısal açıdan hafifçe, ama siyasal açıdan çok geniş ölçüde Müslümanların lehine olan, dinsel gruplar dengesi; merkez "kuşak"ta Müslüman nüfusun çoğunluğunu oluşturan Arnavutça konuşan ahalinin bünyesindeki toplumsal yapı ve iktidar mekanizmaları; son olarak da, bu son bölgelerdeki yerel "şefler" ile Osmanlı makamları arasındaki, bölgesel ve uluslararası konjonktüre göre belirlenen iktidar oyunu.

Kosova vilayetinin hassas jeostratejik durumu da, orada cereyan eden toplumsal ve siyasal gelişmelerde etkisini haliyle hissettiriyordu. 1878 yılının başında Ayastefanos Antlaşması imzalandığı sırada, vilayet topraklarının çoğu imparatorluktan koparılma tehdidiyle karşı karşıya kalmıştı. Berlin Antlaşması'ndan sonra Osmanlıların elinde kalmakla birlikte, er veya geç Avusturya-Macaristan (Sancak'ta şimdiden garnizonları vardı), Karadağ, Sırbistan veya Bulgaristan tarafından ilhak edilmeleri ihtimali mevcuttu. Zaten bu vilayet, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki diğer iki vilayeti gibi –Manastır ve Selanik– 1903'ten itibaren uluslararası bir jandarma kuvvetinin ve bir umumi müfettişin tamamen veya kısmen vesayeti altına girecekti. Dolayısıyla, Slavca konuşan Hıristiyan nüfus toplulukları "beşinci kol" gibi, yani komşu ülkelerin ve büyük güçlerin gerçek veya potansiyel işbirlikçileri olarak görülüyorlardı.

Üstelik, Hıristiyan ulus-devletlerle Üsküp sancağı arasında zayıf bir engel oluşturan Müslümanlar, siyasal açıdan imparatorluğun geri kalanında olduğu gibi üstün bir statüye sahiptiler. Ayrıca, vilayetin kuzeyinde İşkodra sancağındaki dindaşları gibi "müstesna" bir durumdan yararlanıyor, silah taşıyabiliyor ve Ortodoks nüfusu çoğunlukla aşağılayıcı bir duruma sokabiliyorlardı. Göç etmek zorunda kalmaları imparatorluğun parçalanmasının bir sonucu olduğu için, bu duruma özel bir hassasiyet gösteren muhacirler Hıristiyanlara karşı en kuşkucu yaklaşanlardı. Katolikler (çoğunluğu Arnavut) de genellikle silahlıydı ve doğrudan ya da dolaylı olarak ihtida etmeye zorlansalar ve Müslümanlarla aralarında zaman zaman ciddi gerilimler yaşansa bile bu aşağılanmaya o denli maruz kalmıyorlardı. Örneğin 1904'te Prizren Müslümanları Katolikler de dahil Hıristiyan esnafı boykot ettiler; aynı şekilde, 1906 Temmuzu'ndan itibaren 1908'e kadar Djakovica şehrinin Müslüman Arnavutları Katoliklerin dükkânlarını boykot ettiler. Bu bölgelerde gerilim 1907-1908'de, Müslümanların bir rahibi kaçırmasının ve Katoliklerin bir camiye saldırmasının ardından, en yüksek noktaya tırmandı.

Bu bölgelerde egemen olan güç dengelerini daha ayrıntılı tahlil etmek için, vilayetin kuzey şeridinde (Sancak hariç) siyasal ve toplumsal açıdan hâkim durumdaki grubun en büyük bölümünü oluşturan Arnavutça konuşan nüfus topluluklarının toplumsal yapısını hatırlatalım. Üç nüfus grubunu birbirinden ayırmak gerek: Şehirliler (esnaf ve zanaatkârlar, toprak sahipleri, memurlar, din adamları); köylüler (genellikle çiftçi ve/veya hayvancı); vilayetin batı şeridini oluşturan dağlarda yaşayanlar (*Malisor*). Gjakove *Malsia*'sında dağlılar klanlar halinde yapılanmıştı: Krasnik, Gash ve Bytyç Müslüman klanları; yine İşkodra sancağının komşu dağlarına bağlı olan çok yoksul Nikaj ve Mertur Katolik klanları.[47] Tamamen Müslümanlardan oluşan ve Prizren'in güneydoğusunda yer alan diğer iki dağlık bölge, Has ve Lumë kelimenin tam anlamıyla klan örgütlenmesi içinde değildi, ama bu bölgeler de klanlar gibi merkezi iktidara en az kulak asanlar arasındaydı.

Ovalarda veya küçük dağlardan oluşan bölgelerde (Drenica, Skopska Crna Gora, Rugovo bölgesi gibi) klan örgütlenmesinin Arnavutlardaki gibi olmadığını ve sadece geniş aile düzeyinin ve fratrilerin geçerli olduğunu görmüştük. Toplum, çeşitli klanlardan gelme, köylerin (veya şehirde mahallelerin) ve bayrakların oluşturduğu teritoryal birimler içinde birbirine bağlanmış aileler halinde örgütlenmişti. Örneğin, Konsolos Krajewski'ye göre, Suhareka bayrağında iki yüz *Kabashi*, yüz elli *Krasniqi*, yüz *Elman*, yüz elli *Bytyçi*, elli *Shala* ve yüz *Berisha* hanesi vardı. Kan davası durumunda dayanışma hepsi aynı klan kökünden gelme bireylerin tümünü kapsamasa da, yine de evliliğe dayanmayan ittifaklar (*tarafe*) hâlâ çoğunlukla ortak bir *fis*e aidiyet esasına göre kuruluyordu.[48] Bununla birlikte, kaynakları okuyarak bu toplumsal gerçeklikleri kavramak kolay değildir. Örneğin, Peç/Pejë'nin bir mahallesi ile yakındaki iki köy arasında bir ormanın mülkiyeti hakkında çıkan ihtilaf, bir Avusturya-Macaristan konsolosluk raporunda iki klan arasındaki çatışma (*Stamme*) olarak sunulmuştu.[49]

Her ne olursa olsun, dayanışma ve iktidar ağlarının çoğu belirli şahsiyetler, soy dayanışmalarını olduğu kadar köy ve bölge dayanışmalarını da kullanarak toplumda öne çıkmayı başaran "şefler" etrafında kuruluyordu. Fransız konsolosu Léon Krajewski, bayraktarların dışında, güçlü *fis*lere ait olan ve nüfuz kazanmış bazı Arnavutların "şef" olduklarını yazıyordu. Bun-

47 Bartl, 1968, s. 57'de Osmanlı hâkimiyetinin en son döneminde, 1900'den sonra, bu iki klanda hafif bir İslâmileşme saptar.

48 Boletin, 1996a, s. 242, şöyle yazar: "Peje'li Adem Zajim, bir *shaljan* olarak, Shala tarafını seçti."

49 HHStA, PA XXXVIII/399, Prizren, 1899.

lar zengin adamlardı ve nüfuzları ellerinin altındaki "tüfek" sayısı, yani onların peşinden gitmeye hazır adam sayısıyla ölçülüyordu. Toplantılarda tüm kararları onlar alıyordu.

Bu şeflerin bazıları eski eşkıyaydı (*derûhdecilik* ile geçinen); Sultan Abdülhamid bunlara jandarmada, orduda veya idarede mevki veriyor, böylece itaatlerinin karşılığını ödediği gibi, onları toplumu denetim altında tutmayı sağlayacak aracılar olarak kullanıyordu. Bunlar genellikle okuması yazması olmayan adamlardı, ama oğullarını askeri okullara göndermişlerdi. İsa Boletin, Bayram Curri, Haxhi Zeka, Rıza Bey Gjakova, Gjilan'lı İdris Sefer, Lume'li Ramazan Zaskok bu kategoriye dahildi. Onların yanında, daha çok şehirlere yerleşmiş ve endogam bir grup oluşturan beyler ve ağalar, toprak sahipleri ve büyük tüccarlar vardı. 20. yüzyıl başında oluşacak modernleştirici küçük elit bu ailelerin Osmanlı başkentindeki veya Selanik'teki yeni okullarda eğitim görmüş genç kuşağı içinden çıkacaktı. Hasan Bey Priştine veya Necip Bey Draga bu kuşaktandı. Aslında bu iki kategoriyi birbirinden ayırmak her zaman o kadar kolay değildir.[50] Örneğin, Krasniqi klanından Haxhi Zeka Peç/Pece'ye yerleşip ticaretle uğraşmaya başlamıştı. Hızla zengin olmuş, dükkânlar ve çiftlikler satın almış ve bir değirmen yaptırmıştı. Ekonomik gücü sayesinde kendi klanı olan Krasniqi'lerin desteğini almış ve şehrin beyleri olan çok eski Begolli ailesiyle nüfuz bakımından rekabete girebilmişti.[51]

Bu "şefler"in her birinin nüfuzu, Konsolos Krajewski'nin vurguladığı gibi, ekonomik gücü ve/veya kişisel otoritesi sayesinde özellikle dağlık bölgelerde kurabildiği bölge ve soy ittifakları aracılığıyla seferber edebildiği "tüfek" sayısıyla ölçülürdü. Mitrovica'lı Ali Draga Paşa ve üç oğlu Kolaşin, Rozaj ve Peç bölgelerinde, Mitrovica'da, hatta vilayet merkezi Üsküp'te nüfuz sahibiydiler. İsa Boletin'in nüfuz alanı Mitrovica'dan Yeni Pazar'a kadar uzanıyordu.[52] Yerel politika sahnesine damgasını vuran bu nüfuz mücadelesinde, bu şeflerden bazılarının yerel idare ve özellikle Saray'la olan bağları da rol oynuyordu. Bu bağlar ya doğrudan, ya da bu bölgelerden veya İşkodra sancağından olan kişiler aracılığıyla kurulmuştu, çünkü İşkodra ile Prizren/Djakovica/Peç bölgeleri arasında ekonomik ve başka türde bağlar mevcuttu.[53]

---

50 "Şefler" ile "beyler" (veya "derebeyler") arasındaki bu ikilik hakkında, bkz. Gawrych, 1980, s. 161 vd.

51 Boletini, 1996a, s. 241.

52 HHStA, PA XII/312, Tomar XXXIII, Para, Üsküp, 8/1/1899; Boletini, 1996a, s. 143.

53 Prizren-İşkodra yolu görece önemli bir ticaret ekseniydi. Ayrıca, Metohija'da toprakları olan timarlılar İşkodra'da ikamet ederlerdi. Tüm bu bölgelerin bir zamanlar aynı sancağa, Dukagjin'e dahil olduklarını unutmayalım.

Örneğin İsa Boletin Saray'la, Tahir Paşa İşkodra, Halil Bey İşkodra –Sultan'ın hizmetindeki Krajali'ler– ve Peşteri'li Bekir Bey aracılığıyla yazışıyordu.[54] Bir şefin nüfuzu yabancı hükümetlerin desteğiyle de güçlenebilirdi: Bunun somut yolu, nakit para şeklinde sübvansiyonların tahsis edilmesiydi. Örneğin Haxhi Zeka hem Saray'dan hem de Viyana'dan tahsisat alıyordu; kimileri de Karadağ veya Sırp hükümetlerince destekleniyordu.

Nüfuzlarından güç alan ve Osmanlı düzeninden çok *kanun*a (töre yasası) saygı gösteren "şefler", vilayetin tüm güney kesiminde kendi "kanun"larını uyguluyorlardı. Yetkili makamlara karşı sık sık kullanılan bir baskı aracı, çarşının kapatılmasıydı. Bu iki şekilde yapılabiliyordu: Ya belirli bir günün sabahı dükkânlar açılmıyor; ya da açılmış olan çarşı aniden kapatılıyordu, ki bu daha tesirli bir yoldu.[55] Bir problem çıktığında, bir veya birçok şef meclis toplama kararı da alabilirlerdi; bu meclislerin amacı, bir yandan bir *besa* kararına varmak, yani sadece iki taraf (iki ev, iki köy veya iki soy) arasındaki değil, bir tür "kamusal barış" oluşturmaya yönelik olarak bütün bir bölgedeki kan davalarını durdurmak; öte yandan da söz konusu problemi çözmek için bazı kararlar almak, yani bir tür ittifak (Arnavutçada *liga*) oluşturmak olabilirdi. Ama bu ittifak girişimleri çoğunlukla hassas, hatta başarısız fiillerdi, çünkü *tarafe* arasında mücadelenin sona erdirilmesini gerektiriyor ve çıkarları hissedilir biçimde ayrışan, farklı bölgelerden grupları yakınlaştırmaya çalışıyorlardı. Dolayısıyla hem temsil ettikleri coğrafi bölge, hem de katılan aktör sayısı genellikle sınırlı oluyordu. Ayrıca ittifaklar çok kısa bir süre için, örneğin Kasım ayındaki Aziz Demetrius veya Mayıs ayındaki Aziz Georgius yortusuna kadar kuruluyordu. Arnavut töre kanunlarından türeyen bu ittifak sistemi, yerel ve/veya merkezi Osmanlı makamları tarafından da ya iç asayişi tesis etmek, ya da dış siyaset amaçlarıyla, özellikle de büyük devletlerin müdahalelerine karşı koymak için kullanılıyordu. Çünkü Osmanlı makamlarının yürüttüğü siyaset açısından, vilayetin kuzey bölgelerine tanınan "müstesna" statüyle, yerel özelliklerin araçsallaştırılması ve Osmanlı düzenine entegrasyon çabası arasında zor bir denge kurulmuştu. Aslında, ardı arkası kesilmeyen kargaşalar ve isyanlarla durmadan bozulan imkânsız bir denge söz konusuydu. Bunları daha sonra ayrıntılarıyla tahlil edeceğim.

Kosova vilayetinde mevcut siyasal ve toplumsal dengelere ilişkin bu özet, eğitim sorunu ve dış dünyayla bağlar konularına ilişkin bir çift söz edilmezse, eksik kalmış olur.

---

54 Boletini, 1996a, s. 38. Krajali'ler hakkında, bkz. yukarıda İşkodra sancağıyla ilgili bölüm.

55 HHStA, PA XXXVIII/398, Rappaport, Prizren, 11/9/1897.

Kosova vilayetinin Müslümanlarında, Osmanlı döneminin sonuna kadar, dinsel eğitim ayrıcalıklı konumunu korudu. Tafil Boletini'nin anlattığına göre, özellikle Kosovalı çevrelerinde amca İsa Boletin'e sık sık niye oğullarını ve yeğenlerini medreseye vermediği sorulurdu. O da şu cevabı verirdi: "Etraf hoca dolu, ama mektebli [dinsel olmayan okullarda yetişmiş gençler] az var."[56] Gerçekten de 1893 tarihli vilayet salnamesine göre, rüşdiye mekteplerinin sayısı medreselerin sayısından daha azdı; üstelik öğrenciler kimi zaman rüşdiyedeki derslerden sonra medreseye gidiyorlardı. Resmi olarak, medrese öğrencilerinin rüşdiye öğrencilerine (askeri rüşdiyeleri saymadan) oranı, en fazla ikiye üçtü. Ama rüşdiye ağı tüm kaza merkezlerini kapsamıyordu ve yüksek eğitim düzeyi, yani idadiye veya darülmuallimin sadece vilayet merkezinde mevcuttu. 1888'de açılan Üsküp idadiyesinin, 1893'te bir de yatılı bölümü oldu.[57] Prizren, Priştine, Peç ve Sjenica/Seniçe'de bu tür kuruluşların açılması için, Jön Türk devrimini beklemek gerekti.

Demek ki bu bölgelerdeki Müslümanların gözünde dinsel kariyerler hâlâ çok revaçtaydı. Ulema yetiştiren en önemli merkezler Prizren (özellikle meşhur Mehmed Paşa ve "Arabija" medreseleri), Djakovica (meşhur "Büyük Medrese") ve Kalkandelen/Tetovo'ydu. Bu ulemanın büyük bölümü müderris ve müfti (hatta bazen Osmanlı başkentinde) oluyor ve Güney Arnavutluk asıllı ulema gibi kadılık kariyeri yapmıyorlardı.[58] Yani dinsel bilginin yeniden üretiminde uzmanlaşıyorlardı.

1909-1910'a gelindiğinde bile, Osmanlı başkentinin modern okullarında (askeri okullar hariç) öğrenim gören 121 Arnavut öğrenciden sadece altısı Kosova vilayetindendi; ikisi Mülkiye Mektebi'nde,[59] ikisi Hukuk Mektebi'nde, Preşevo'lu iki genç ise Mühendis Mektebi'nde okuyorlardı. Buna karşılık, aynı dönemde başkentin dinî eğitim veren kuruluşlarında öğrenim gören 33 Arnavut öğrenciden dokuzu bu vilayettendi.[60]

Ordu veya jandarmadaki kariyerler de vilayet Müslümanları arasında revaçtaydı. Subayların arasında, bu mevkide fahri olarak bulunanlar, alaylı olanlar ve askeri mekteplerden mezun olanlar vardı. Tetovo'lu Mehmed Paşa Deralla, Priştineli Ali Rıza Kosova, Recep Şala, Ali Şevketi, Lumë'li Selahad-

56 Boletini, 1996a, s. 220.
57 Üsküp'te bir de sanat-meslek okulu açıldı.
58 Bkz. Albayrak, 1996.
59 Mekteb-i Mülkiye'nin Kosova vilayetinden gelme beş mezunu olacaktı (bkz. Clayer, 2005). Çankaya, 1968-69'a göre, bu mektepten Üsküplü hiçbir öğrenci mezun olmamıştı.
60 *Leka* (İşkodra), XII, 1942, s. 45-47.

din Shkoza veya Tetovo'lu Süleyman Külçe[61] gibi isimlerde olduğu gibi, genellikle ileri gelen ailelerin çocukları olan mektepli subayların sayısı daha fazlaydı.[62] Bir alt düzeyde, vilayetin iki askeri rüşdiyesi vardı; biri Üsküp'te diğeri Prizren'deydi. Bu türde üçüncü bir kuruluş da Jön Türk devriminden sonra Djakovica'da açıldı.

Vilayetten birkaç Arnavut öğrenci de başkentteki oldukça özel bir eğitim kurumuna girdiler: Esas olarak Arap ve Kürt aşiret reislerinin oğulları için tasarlanan *Aşiret Mektebi*. Nitekim, Kosovalı şeflerden İsa Boletin 1902'de İstanbul'a sürüldüğünde, oğullarından ve yeğenlerinden dördü bu okula kaydoldu. İçlerinden ikisi –biri bizzat Tafil Boletini'ydi– daha sonra Harbiye'ye devam ettiler.[63] Yine de bu okuldan geçen genç Arnavutların sayısı çok sınırlıydı.

Nüfuzları ve sayılarıyla vilayetteki Müslümanların entelektüel elitinin en önemli bölümünü oluşturan ulemanın, şeyhlerin ve subayların yanı sıra, özellikle Selanik'te açılan bazı eğitim kurumları sayesinde 19. yüzyıl sonuna doğru, vilayette ince bir "modernist" entelektüel katmanı oluşmaya başladı. 1910'da Selanik'te eğitim gören 80 genç Arnavuttan 11'i Kosova vilayetindendi: Hukuk Mektebi'nde bir Üsküplü ve bir Priştineli, Ziraat Mektebi'nde dört Priştineli öğrenci vardı; Preşevolu dört ve Lumeli bir öğrenci de idadiyedeydiler.[64]

Katoliklere gelince, onların ortalama olarak Müslümanlardan daha eğitimli oldukları ve dolayısıyla ekonomik ve kültürel düzlemlerdeki etkilerinin çok sınırlı sayılarının düşündürdüğünden biraz daha büyük olduğu söylenir. Aslında bu söylenen sadece şehirlerde yaşayan Katolikler için geçerlidir; 1888 yılından itibaren şehirlerde (esas olarak Prizren, Djakovica, Peç ve Üsküp'te) gerçek manada okullar açılmıştır.[65] Bu kuruluşlarda genellikle bir öğretmen tarafından yönetilen tek sınıf bulunuyordu; sadece Prizren'de iki öğretmen görev yapıyordu. Ortodokslar ise, bir anlamda çeşitli "propagandalar" (Sırp, Bulgar, Yunan, Ulah) arasındaki kızışmış rekabetten yararlanıyorlardı, çünkü bu yarışın önemli bir unsuru da okul ağlarının geliştirilmesiydi.

---

61 Daha sonra Arnavut devletine hizmet eden ilk isimler hakkında bkz. Titani ve Hasani, 1997. *Osmanlı Tarihinde Arnavutlar* (İstanbul, İzmir, 1944) kitabının yazarı Süleyman Külçe ise Türkiye'de yaşadı.

62 Mehmed Esad, 1892-1893'e göre, 1850 ile 1890'lı yılların başları arasında, Mekteb-i Harbiye'nin Kosova vilayetinden, esas olarak da Prizren bölgesinden 18 mezunu olmuştu.

63 Boletini, 1996a, s. 62 ve 220.

64 *Arnavud/Shqipetari* (İstanbul), no: 8, 18 Şubat 1910, s. 2.

65 Daha önceden rahipler veya özel öğretmenler tarafından verilen dersler söz konusuydu.

Kosova vilayeti dışarıyla bağlar bakımından, vilayetin batısındaki bazı dağlık bölgeler hesaba katılmazsa, İşkodra sancağına göre çok daha açıktı. 1874'te, öncelikle askeri nedenlerden ötürü, Selanik-Üsküp-Mitrovica demiryolu hattıyla Selanik'e bağlanmıştı. Daha önceleri, daha batıda kalmasına rağmen kuzeydeki bölgelerin en önemli ticari merkezi olan Prizren, demiryolu hattı açıldıktan sonra gerilerken, Priştine öne çıktı. 1880'li yıllarda Üsküp-Vranje-Belgrad demiryolu hattının açılması günümüzdeki Kosova'yı oluşturan tüm bölgeleri ekonomik açıdan marjinalleştirdi. Bu hat, oluşturduğu uzantıyla birlikte, Tuna'yı Ege Denizi'ne bağlıyordu. "Arnavutlar" veya (Türkleşme derecelerine göre) "Türk-Arnavut" şehirliler arasındaysa, imparatorluğun büyük şehirlerine veya yabancı ülkelere doğru bir göç hareketi de mevcuttu; ama diyaspora içinde Kosova vilayetinden olanlar –Müslüman veya Katolik– çok azınlıktaydı. Onlara vilayet merkezi olan Üsküp'te, Selanik'te, İstanbul'da, Romanya'da, Sırbistan'da, Bulgaristan'da, Mısır'da, ABD'de veya Batı Avrupa'da rastlanıyordu. Bazıları memur, asker ve jandarma; diğerleri ise esnaf ve sanatkârdı. İstanbul'un Vefa semtindeki meşhur bozacı örneğinde –dükkânı günümüzde de açıktır– olduğu gibi, bozacılar çoğunlukla Prizrenliydi.

DEBAR/DEBRE SANCAĞI: AŞIRI BİR BÖLGECİLİK

Toprakları bugün Makedonya ile Arnavutluk arasında paylaşılmış olan Debar sancağı, erişilmesi güç ve bu nedenle çok güçlü bir kimliğe sahip, tecrit edilmiş bölgelerden oluşuyordu. Bu kimlikler "liga" kuruluşlarında kendilerini birçok kez göstermişlerdi. 1910'da Manastır/Bitola'da görevde olan Avusturya konsolosuna göre, ister Adriyatik kıyısından ister yarımadanın ortasında yer alan demiryolu istasyonlarının birinden yola çıkılsın, sancak merkezine en az üç günde ulaşılabiliyordu. Uğraktan çok geçiş (transit) bölgesi olan bu sancak, Prizren, İşkodra, Draç, Elbasan ve Manastır sancaklarına komşuydu. Dört kazası vardı: Kuzeyde Aşağı Debar (*Debre-i zir*), güneyde Yukarı Debar (*Debre-i bâlâ*), doğuda Reka veya Rekalar ve batıda Mat.[66] Aslında Mat, kendine özgü yönleriyle biraz farklı bir birim oluşturuyordu ve onu tamamen Debre bölgesine dahil etmek mümkün değildir.[67]

---

66 Bartl 1968, s. 66'ya göre, belirli bir anda sancağın Mal-i zi (Karadağ) adında beşinci bir kazası daha olmuştu; burası Kara Drina'nın batısında kalan bölgeydi. 1912'de Osmanlı yetkilileri dört kazada yeni bir idari taksimata gittiler (bkz. HHStA, PA XXXVIII/397, Halla, Manastır, 27/5/1912).

67 Bundan sonra okuyacağınız betimleme esas olarak şu konsolosluk raporlarına dayandırılmıştır: HHStA (Viyana), PA XII/312, Kral, Manastır, 5/3/1899; PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 5/1/1900; aynı, Manastır, 20/2/1900; aynı, Manastır, 8/12/1900; aynı, Manastır, 8/10/1901; aynı,

Etnik-dilsel düzlemde, Debar sancağı Mat kazasının hâlâ dahil olduğu "Arnavut çekirdeği"yle doğuya doğru uzanan Slavca konuşulan alan arasında bir geçiş bölgesiydi –orada hissedilen Bulgar ve Sırp propagandalarının açıklaması da budur. Debreli memurların çoğu Arnavutça ve "Bulgarca" konuştuklarını beyan etmişlerdi.[68] Ayrıca "Arnavut" mutlaka "Müslüman" veya "Katolik", "Slav" veya "Ortodoks" manasına gelmiyordu. Debre şehrinin güneyinde Golloborde (tam karşılığı "kabuğu soyulmuş dağ") denen bir bölge vardır; buradaki Müslüman nüfus Slavca konuşurdu ve bugün de aynı dili konuşmaktadır; halbuki Debre'nin kuzeydoğusundaki Reka kazasında Ortodoks sakinlerin bir bölümü Arnavutça konuşurdu.[69]

Dinsel düzlemde, sancakta Müslümanlar çoğunluktaydı. Sadece Reka kazasında nüfusun çoğunluğu Hıristiyandı. Demek ki sancak aynı zamanda Müslüman uzamı ile Hıristiyan uzamı arasındaki bir geçiş bölgesine de dahildi. Bölgenin tek şehri olan Diber'in (Türkçede Debre, Slavca biçimiyle Debar) nüfusu 1900'e doğru 12.000 kadardı; bunun 10.800'ü Müslüman, 1200'ü Ortodoks'tu.[70]

Jeopolitik açıdan, daha önce de söylediğim gibi, terimin dar anlamıyla Dibres'i (Yukarı Debar, Aşağı Debar ve Reka kazaları), Mat bölgesinden ayırmak gerekir. Mat bölgesi ulaşılması güç bir yerdi, Debar bölgesiyle olduğu kadar, batıdaki Krujë ve Tiran bölgeleriyle de ilişkileri vardı. Hepsi Arnavutça konuşan Müslümanlardan oluşan 20-30.000 sakini beş bayrağa bölünmüş ve en önemli bayraktar olan Zogolli ailesinin kalıtsal yetkesi altına yerleştirilmişti. 19. yüzyıl sonunda Zogolli ailesinin şefi –o sırada bu kişi, gelecekteki Arnavutluk kralı Ahmed Zogu'nun babası olan Cemal Paşa'ydı– kaza kaymakamlığına atandı. Aslında orada idare Osmanlı Devleti yasalarına göre değil, "kanun"a göre sürdürülüyordu. Örneğin 1892-93 salnamesinde kazada bidayet mahkemesinden söz edilmemişti ve belirtilen memurların sayısı çok azdı.

Debre bölgesiyse, aslında, Drina nehrinin doğusunda 600 metre yükseklikte ovalık bir arazi olan Topaltı ile batıdaki dağlık bölge (*Malesia/Mal-*

Manastır, 8/3/1902; aynı, Manastır, 15/6/1902; aynı, Manastır, 4/8/1902; aynı, Manastır, 7/8/1902; PA XXXVIII/419, Ippen, İşkodra, 30/5/1901; aynı, İşkodra, 17/7/1901; PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Durazzo/Draç, 13/9/1903; PA XXXVIII/396, Bornemisza, Manastır, 24/3/1910; AMAE (Paris), c. 12 NS Turquie, Choublier, Manastır, 24/9/1901.

68 Üçüncü bölümde incelenen örneklem içinde, 21'inden 16'sının "Bulgarca", hatta bazen başka Slav dilleri de bildikleri kayda geçirilmişti.

69 Golloborde'nin Müslüman Slavları hakkında, bkz. Beci, 1998, s. 23. Nisan 1901 tarihli bir Avusturya konsolosluk raporunda, Yukarı Debar kazasında da birkaç yüz Ortodoks Arnavudun varlığından söz edilmektedir.

70 Bartl, 1968, s. 68.

sia) arasında ikiye bölünmüştü. Topaltı bölgesinde, Debar şehri (aynı zamanda *Dibra e Madhe,* "Büyük Debar" veya *Şehir* de denir), Reka, Koxhaxhik bölgeleri[71] ve Debar-Peşkopi yolunun doğusunda ve Doğu Golloborde dahilinde kalan köyler yer alır. Osmanlı merkezi iktidarının otoritesi orada kısmen hissediliyordu. İktidar gerçekte, Müslüman ileri gelenlerin, yani beylerin, ulemanın ve tarikat şeyhlerinin elindeydi. *Malesia*'da ise, geniş ailelere dayansa da bir klan yapısı göstermeyen nüfus topluluklarının yaşamı, tam tersine, sadece "kanun" tarafından düzenleniyordu (bugün bile kısmen öyledir).[72] Bölge "dokuz dağ"a bölünmüştü: Aşağı Debar kazasında Reçi, Dardha, Çidhna, Muhurri ve Luznia; Yukarı Debar kazasında Gryka e Vogel, Gryka e Madhe, Bulqiza ve Selishta. Bunların her biri bir veya birkaç bayrak demekti. Ahali –çoğunlukla asker olarak veya başka işlerle evlerinden uzaklara giden hayvancı/çiftçiler– makamları şehirde bulunan valiler tarafından temsil edilen merkezi iktidara genellikle pek kulak asmıyordu. Debreli bazı *Malisor,* Makedonya'da yaptıkları eşkıyalıkla geçiniyordu.

Tanzimat'tan beri Debre valiliği, yüzyıllardır bu görevi üstlenen Hoxholli (Hocaoğlu) ailesinde değildi.[73] Yerli olmayan mutasarrıflar (sancak yöneticileri) Babıâli tarafından gönderiliyordu. Şehirde bir garnizon da vardı. Bununla birlikte memurların çoğu yöredendi. Kâğıt üstünde getirilen reformlar aslında hemen hiç uygulanmıyordu. 1900'e doğru zorunlu askerlik hizmeti reddedildi, vergiler ödenmedi. Osmanlı makamlarının yeni kurumları yerleştirmek için yaptıkları en küçük bir girişim bile özgürlüğe yönelik bir saldırı olarak algılanıyor ve Struga'yı Debar'a bağlayacak bir yol yapımı söz konusu olsa bile şiddetle reddediliyordu. Güç dengeleri oyununda, bir tarafta, gerektiğinde *Malisor*'a ve eşkıya çetelerine dayanabilen sayısız hizip oluşturan yerel Müslüman ileri gelenler,[74] diğer tarafta da telgraf yoluyla doğrudan iletişim kurdukları Saray'dan başkası fiilen yer almıyordu. Hoşnutsuzluk büyüdüğünde, şehir ileri gelenleri bir *celus* (tam karşılığı "oturum") topluyorlar, tüm şefler bu törensel toplantı için şehrin en büyük camiinde bir ara-

71 Vlora, 1968, s. 246-247'ye göre, Koxhaxhik bölgesinde Türkçe konuşan köylüler yaşıyordu. Türkçelerine birkaç Arnavutça kelime de karışmıştı. Bugün bu bölge (Zupa denir) siyasal bakımdan Makedonya Türkleri ve Arnavutları arasında bir ihtilaf konusudur.

72 Xhafer Martini'ye göre, Debre'de yürürlükte olan kanun (*Kanun i Dibres*), komşu bölgelerde uyulan Leke Dukagjin ve İskender Bey kanunlarından farklıydı (Martini, 1999, s. 17-22).

73 Vlora, 1973, s. 247-248.

74 Fransa'nın Bitola'daki konsolos yardımcısı Max Choublier 24 Eylül 1901 tarihli raporunda şunları yazıyordu: "Debar şehri yirmi hizbe bölünmüş durumda." Avusturya konsolosu Auguste Kral'a göre, Aşağı Debar'daki hizipler daha bağımsız ve güçlüydü, çünkü daha kuvvetli bir *Malesia*'ya dayanıyorlardı (5 Mart 1899 tarihli rapor).

ya geliyorlardı. Yetkili makamlar yine de boyun eğmezse, çarşı kapatılıyordu. Demek ki Debre'deki manzara, Müslüman ileri gelenlerin valiye ve reformlara karşı Sultan'la ittifak kurdukları İşkodra'dan çok, Kosova vilayetinin kuzeyindeki duruma benziyordu. Sultan Abdülhamid, bazı uslanmaz şefleri Selim Bey Rus'a yaptığı gibi İstanbul'da tüfenkçi mevkileri vererek yatıştırma yoluna gitse ve hiziplerden bazıları, özellikle de Yukarı Debar'dakiler yerel hegemonya arayışı stratejilerinde Osmanlı makamlarıyla daha çok işbirliği yapsalar da, daha çok bir muhalefet oyunu söz konusuydu.

Bey ve ağa ailelerinin (Yukarı Debar'da Hocaoğlu, Çoku, Yeğenoğlu, Puştina ve Rus; Aşağı Debar'da Doşişti ve Karahasan) yanı sıra, dini şefler de bölgede önemli bir rol oynuyorlardı. Bazı Debreli çevrelerinden çok sayıda ulema çıkıyor ve bunlar bölgede güçlü bir Müslüman kimliğinin billurlaşmasına katkıda bulunuyorlardı. Ayrıca tarikatlar da özellikle Aşağı Debar bölgesine ve genelde *Malësia*'ya uzun süredir güçlü bir şekilde yerleşmiş durumdaydılar. Rivayete göre, 17. yüzyıldan beri Halvetiyye şeyhlerinin Debar'da ve bölgede büyük bir gücü vardı. 17. yüzyıl sonundan itibaren, Aşağı Debar'ın ortasındaki Peşkopi'den Debar şehrine, civarına ve özellikle de Zerkan *Malesia*'sına kadar Kadiri tarikatı çoğalmış, bu son yerde şeyh aileleri dinsel, toplumsal ve siyasal yaşamda ön planda bir konum edinmişlerdi.[75] Bizi ilgilendiren dönemde, birçok tarikat şeyhi toplumda önemli bir rol oynuyordu. 1892-93 salnamesi Aşağı Debar kazasında iki şeyhin idare meclisinde yer almak üzere seçildiklerini, bir üçüncünün de mahkeme üyesi olduğunu göstermektedir. Yukarı Debar *Malësia*'sında, Zerkan köyünün Kadiri şeyhi Süleyman (1837-1917), nam-ı diğer Şeyh Sula öyle bir nüfuz kazanmıştı ki sadece *Gryka e Madhe* dağındaki on köyün şefi olmakla kalmıyordu; aynı zamanda Debar bölgesinin de en önde gelen şeflerinden biriydi.[76] 19. yüzyılda Bektaşiyye ve onun beraberinde getirdiği özel Müslüman kimliği sancağın güneybatısında, Bulkize, Zerkan ve Bllace bölgelerinde de yayıldı. Ayrıca Debarlı Baba Yaşar yönetimindeki Martaneş tekkesinin (Orta Arnavutluk'ta) etkisi öyle genişledi ki bölgede, özellikle şehirdeki beyler arasında bile hissedildi; Fikri Bey ve İlyas Paşa Çoku'nun bu babanın muhibleri olması bunu göstermektedir.[77]

Mat ve Debar bölgelerinin coğrafi açıdan yalıtılmışlığı ve çok ileri noktadaki bölgeciliği (partikülarizm) üzerinde durmakta yarar olsa da, bölge sakinlerinin dışarıyla olan ilişkilerini de azımsamamak gerekir. Mat'ın meşhur

75 Bu iki tarikatın bölgeye yerleşmesi hakkında, bkz. Clayer 2000b, s. 216-228.
76 *A.g.e.*, s. 226. Ayrıca bkz. Kaliçani, 1997, s. 80 ve 84.
77 Clayer, 1990; Kaliçani, 1997, s. 94; Şehu, 1999, s. 134-136.

baruthaneleri dışında fazla bir kaynağı bulunmadığı için,[78] birçok Matlı şu veya bu ölçüde geçici biçimde bazı Osmanlı şehirlerine, özellikle de İstanbul'a göçüyor ve Müslüman veya Hıristiyan evlerinde hizmet ediyorlardı. Demek ki bu bölge ile Osmanlı başkenti arasındaki temaslar sıktı; Zogolli ailesinin Cemal Paşa gibi birçok üyesi başkentte eğitim görüyordu. Aynı şekilde, Debre sakinleri ekmek paralarını genellikle başka yerlde aramak zorunda kalıyorlardı. Birçok Hıristiyan ünlü duvar ustalarıydı. Bazıları imparatorluğun büyük şehirlerinde veya yurtdışında esnaflık veya sanatkârlık yapıyordu. Müslümanlar ya eşkıya ya da asker veya kolcu oluyorlardı. Makedonya'da toprakları olan bazı bey aileleri de kısmen Debar bölgesi dışına yerleşmişlerdi; Debar ve Ohri'yi mesken tutan Çokular bunlardandı. Vilayet merkezi olan Manastır/Bitola'da da Debarlılar görece kalabalıktı. Rüşdiye ve yerel medresenin ilerisine geçen bir eğitim için de gurbete gitmek gerekiyordu.

Debar sancağındaki ortalama eğitim düzeyi epey düşüktü. 1909-1910'da başkentin dini ve askeri olmayan yüksek okullarındaki 121 Arnavut öğrenciden 5'i Debar bölgesindendi: Rekalı iki öğrenci Hukuk Mektebi'ne, Debarlı bir öğrenci Tıp Fakültesi'ne devam ediyor, Debarlı iki öğrenci de ziraat eğitimi alıyordu.[79] Buna karşılık medreselerdeki 33 öğrenciden 3'ü Debar veya Rekalıydı.[80] Bu durum, Debar sancağında azımsanamayacak sayıda ulema doğduğunu doğrulamaktadır. İçlerinden bazıları, İşkodralı, Kosovalı veya Orta Arnavutluk'tan meslektaşlarının aksine, dinî ilimlerin ötesine geçen bir zihin açıklığı göstermişlerdir. Hem bu nedenle hem de bilgilerinden ötürü 19. yüzyıl sonunun ve 20. yüzyılın ilk yarısının siyasal-dinsel gelişmelerinde önemli bir rol oynamışlardır. Bundan sonraki sayfalarda karşımıza çıkacak Said Najdeni, Haxhi Vildan Efendi, Vehbi Agolli Dibra isimleri bu ulemaya örnektir. Vehbi Agolli Dibra, Debreli diğer ulemayla birlikte, 1920'den sonra Arnavut devletinin siyasal-dinsel yaşamında da çok önde gelen bir yer işgal edecek, İslâmi cemaatin şefliğine getirilecektir.

"BEYLERİN ÇEVRESİNDEKİ" ORTA ARNAVUTLUK

Bugün Arnavut devletinin coğrafi merkezinde bulunan bölgeler aslında imparatorluğun geri kalanına göre oldukça kapalı sayılabilecek iki küme oluşturu-

78 Kurti, 1976.

79 Debarlı iki bey oğlu Osmanlı döneminin son yıllarında Mekteb-i Mülkiye'den mezun olmuşlardı. Kral Zog'un Arnavutluk'unda önemli bir rol oynayacaklardı (bkz. Clayer, 2005). 1910'da bir Debarlının Selanik Hukuk Mektebi'nde ve üç Debarlının da Selanik İdadiyesi'nde okuduklarını kaydetmek gerek (bkz. *Arnavud/Shqipetari* (İstanbul), no: 8, 18 Şubat 1910, s. 2).

80 *Leka* (İşkodra), XII, 1942, s. 45-47.

yorlardı; bunlar, idari bakımdan, İşkodra vilayetinin Durrës/Draç sancağına ve Elbasan sancağına denk geliyordu. Ama Manastır/Bitola'dan Elbasan'a at sırtında dört günde gidilebilirken, Elbasan-Tiran arasındaki yol en fazla sekiz, dokuz saat çekiyordu.[81]

Etnik-dinsel düzlemde bu bölgeler çok büyük bir Arnavutça konuşan ahali çoğunluğu tarafından iskân edilmişti; bunların çoğu Müslümandı, ama içlerinde Katolikler ve Ortodokslar da vardı.[82] Demek ki bu bölgeler de "Arnavut çekirdeği"nin parçasıydı. Bununla birlikte farklı diller konuşan başka halklar da vardı: Slavca konuşanlar, Ulahlar ve Çingeneler.[83]

Aslında, Bosna-Hersek ve Karadağ'dan (Nikşiç, Bodgorica) gelmiş Müslüman Slav muhacirler 1879-1880'e doğru Draç sancağında, Draç, Shijak ve Kavaje bölgelerine yerleştirilmişlerdi.[84] İçlerinden bir bölümü daha sonra ortadan yok oldu. Bazıları kendilerine tahsis edilen toprakları sattılar ve Bosna-Hersek ya da Anadolu'ya gittiler. Diğerleri de asimile oldular. Yine de Fransız konsolosu 1905'te, dillerinden, muhacir statülerinden ve güçlü Müslüman kimliklerinden kaynaklanan ayrı bir kimliği koruyan 4.000'den fazla muhacir saptamıştı. Bugün bile Shijak yakınındaki iki köyde (Koxhas ve Borak) asimile olmamış, Slavca konuşan Müslümanlar yaşamaktadır.

Ortodoks mezhebinden Ulahlar da vardı. Draç sancağındaki Ortodoksların % 60-70'i Ulahtı. Elbasan'dakilerin yarısı, Tiran'dakilerin ise tamamı Ulahtı. Başlıca dilleri Ulahçaydı, ama hepsi çift dilliydi (Ulahça/Arnavutça), hatta pek çoğu üç dil biliyordu (Ulahça/Arnavutça/Yunanca). Bu grup şehirlerde giderek Arnavutlaşma eğilimindeydi. Draç'ta otuz kadar aile anadil olarak Arnavutçayı benimsemişti bile. Bununla birlikte kendilerine özgü bir kimliği koruyorlardı. Örneğin Elbasan'da Ortodoks Arnavutlar Castro'da

81 Bundan sonraki analiz için, alıntılanan eserlerin dışında, esas olarak şu konsolosluk raporlarını kullandım: HHStA (Viyana), PA XII/303, Tomar XXX, Albanien, 1898, von Winter, Durazzo/Draç, 8/10/1898; PA XXXVIII/379 Szommer, Durazzo/Draç, 11/3/1896; Kwiatkowski, Durazzo/Draç, 14/7/1900; aynı, Durazzo/Draç, 28/1/1901; aynı, Durazzo/Draç, 6/2/1901; aynı, Durazzo/Draç, 9/12/1901; aynı, Durazzo/Draç, 12/2/1902; aynı, Tirana/Durazzo/Draç, 19/7/1902; aynı, Durazzo/Draç, 17/1/1903; aynı, Durazzo/Draç, 17/2/1903; PA XXXVIII/380, von Bornemisza, Durazzo/Draç, 15/1/1904; PA XIV/7, Albanien V/1, Kraus, 19/3/1907; PA XXXVIII/418, Ippen, İşkodra, 31/5/1900; aynı, İşkodra, 23/2/1903; PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 15/6/1902; ASMAE (Roma), Seri P. Politica (1891-1916), Pacco 666, A. Caruvelli, Durazzo/Draç, 1/11/1904; Pacco 121, Durazzo/Draç, 3/3/1903 –7/3/1903 tarihli İşkodra raporunun eki olarak; AMAE (Paris), NS Turquie, c. 14, Alric, 7/1/1905; Bérard, 1893, s. 63.

82 İki sancağın toplam nüfusunun belirlenmesi zordur. Yaklaşık 150.000 kişi olarak tahmin edilebilir.

83 Bérard, 1893, s. 29-30'a göre, Pekin'de birkaç Türk de vardı. Başka kaynaklarda bu Türklerden söz edilmez. Buna karşılık, imparatorluğun başka bölgelerinden gelen Türk, Kürt, vb. memurlar şehirlerde ikamet edebiliyorlardı.

84 Popovic, 1986, s. 267-268.

yaşarken, Ulahlar Müslüman şehrin güneyinde oturuyor ve çoğunlukla kendi aralarından evleniyorlardı.

Çingenelere –sayıları birkaç bindi– gelince, genellikle şehirlerin çevresindeki ayrı mahallelerde yaşıyorlardı.

Tamamen dinsel düzlemde bakıldığında, Orta Arnavutluk nüfusunun büyük çoğunluğu Müslümandı (% 80-90).[85] Tiran, Draç, Shijak, Kavajë, Pekin ve Elbasan şehirlerinin içindeki ve çevrelerindeki ovalık bölgeler görece güçlü bir Sünni İslâm'ın merkezleriydi. Örneğin Tiran konusunda, Hafız İbrahim Dalliu –muhtemelen konuyu biraz da zorlayarak– orada faaliyet gösteren on iki Kadiri ve Halveti tekkesinin önemsiz olduğunu, şehir nüfusunun medreseye bağlı kaldığını söylemektedir. Zaten burada ders veren üç müderris, öğrencilerin askerlik hizmetinden kurtulmasını sağlayan eğitim belgeleri verdiklerinden, büyük bir nüfuz sahibiydiler.[86] Bununla birlikte tarikatlar, özellikle Halvetiyye ve Kadiriyye, ama aynı zamanda Elbasan'da Mevleviyye ve Rifa'iyye de ağlarını bölgeye yaymışlardı. Ama bu çok Sünni bölgede en çarpıcısı, Bektaşiyye'nin burada iki kalesinin olmasıydı: Kruje ve Elbasan. Bektaşiliğin ve Sarı Saltuk kültünün izlerinin en azından 16. yüzyıla kadar uzandığı Krujë, bir Bektaşi şehri olarak biliniyordu. Aslında, adının belirttiği gibi kendisi de bu şehirden olan Mustafa Kruja'ya göre, Krujë'deki şeflerin çoğu Bektaşi oldukları için tarikat şehir ve civardaki köyler üzerinde büyük bir nüfuz sahibiydi. Ona göre, üç veya dört "yobaz" ailesi dışında herkes tekkelere büyük itibar gösteriyordu.[87] Elbasan nüfusu, şehrin 3 km doğusunda yer alan ana tekkeleri 19. yüzyıl başında, Yanyalı Ali Paşa zamanında yapılan Bektaşilerle Sünniler arasında bölünmüştü.[88] 19. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşiyye Elbasan'ın kuzey ve güneyindeki dağlık Martaneş ve Gramş bölgelerinde de gelişti.[89]

Katolik ve Ortodoks olarak bölünmüş Hıristiyanlar ise sadece küçük bir azınlık oluşturuyorlardı. Katolikler esas olarak kuzey bölümünde, yani Draç sancağının kuzeyinde temsil ediliyorlardı: İslâmileşme sürecinin ağır ağır işlediği Kthelle, Selite ve Perlatai klanları, Kurbin bölgesi (kısmen Müslüman), Kruje ve İşem köyleri, Draç (yüz kişi kadar) ve Tiran (birkaç kişi).

---

85 Bölgedeki yerleşim merkezlerinin çoğu Osmanlı döneminde kurulmuştu: Preze ve Elbasan 15. yüzyılda, Kavaje ve Pekin 16. yüzyılda ve Tiran 17. yüzyıl başında (bkz. Kiel, 1990).

86 Dalliu, 1930, s. 19 ve 20.

87 Kiel, 1995; Clayer, 1990; Kruja, 1972a, s. 319 ve 1972b, s. 340-341. Ana Bektaşi tekkesi ovada bulunan Fushë-Krujë'ydi. Halvetiyye ve Kadiriyye hakkında bkz. Clayer, 2000b ve Clayer, 1994.

88 Bkz. Clayer, 1990 (merkezlerin dökümü).

89 Clayer, 1990; Kaliçani, 1997.

Ortodokslar Draç sancağının güney bölümünde (Kruje kazasında Ortodoks yoktu) ve Elbasan sancağında bulunuyorlardı. Ayrıca Elbasan'ın güneydoğusundaki Shpat bölgesinde bir gizli Hıristiyan grubu da vardı; bu grup, göreceğimiz gibi, 1900'e doğru birçok kez siyasal-dinsel bağlılığını değiştirdi.

Jeopolitik açıdan dönemin Orta Arnavutluk'u batıdan doğuya doğru üç alana ayrılabilirdi: Osmanlı hükümetinin otoritesinin hüküm sürdüğü bir sahil alanı; idarenin nüfuzunun beylerin nüfuzuyla rekabet içinde olduğu bir ara alan; ve sadece beylerin ya da bazı tarikat şeyhlerinin otoritesinin tanındığı dağlık bir alan.

Birinci alan, güneydeki Shkumbin'den kuzeyde Mat suyuna kadar uzanan yaklaşık 20 km genişliğinde bir toprak şeridiydi. Esas olarak bataklıklar, tuzlalar, ekilmemiş çayırlıklar ve ormanlarla kaplıydı; Draç-İşkodra yolu buradan geçiyordu. En önemli yerleşim merkezleri Durrës/Draç –aynı adı taşıyan sancağın merkezi; yabancı konsoloslar, küçük esnaf, komisyoncular ve orta halli ailelerden oluşan nüfusu 3.000'i geçmeyen liman şehri–, Kavajë (6.000'i biraz geçen bir nüfus), Shijak –pazar yeri– ve Ishëm. Bu alanda reformlar uygulanıyordu: Zorunlu askere alma yapılıyor, vergiler toplanıyor, reji tekeline uyuluyordu.

Ara alanda Elbasan (yaklaşık 10.000 nüfus), Pekin (1.500'ü biraz geçen bir nüfus), Tiran (yaklaşık 12.000) ve Krujë (2-3.000) şehirleri bulunuyordu; bunlar birbirlerine kötü yollarla bağlanıyordu. Beylerin büyük toprakları bu alandaydı. Hükümet bu bölgeye de reformları sokmayı başarmıştı –askerlik hizmeti uygulanıyor, vergi toplanıyordu– ama Avusturya konsolosu Kraus'un sözleriyle her şey "beylerin çevresinde dönüyordu." Örneğin Tiran bölgesinde, sulak arazinin dörtte üçü onlara, bu toprakların çoğunluğu da Toptani ailesine aitti (yaklaşık 600 km^2). Elbasan çevresinde, batıya, kuzeye ve güneye doğru uzanan topraklar onların mülküydü. Pekin kazasındaki köylerin hepsi şehirdeki beyin, Demir Bey Bonati'nin mülküydü. Gerek kendi topraklarında, gerekse komşusu olan özgür köylerde bey (veya ağa) mutlak efendiydi; adaleti uyguluyor, ihtilafları hallediyor, başkaları adına kan davası hükümlerini yerine getiriyor, öşür iltizamı üzerinden elinde bir baskı aracı bulunduruyor, topraklarındaki tüm adamlara kumanda ediyor, onlara silah veriyor, mühimmat dağıtıyor ve böylece gerektiğinde kendisine itaat etmeye hazır silahlı bölükler oluşturabiliyordu. Beylerin nüfuzu öyle büyüktü ki, bazı devlet memurları yerel davaların çözümünü onlara bırakıyorlardı.[90]

90 Dalliu, 1995, s. 19-20.

Dağlık alanda –Kthelle, Tiran *Malësia*'sı, Kruje *Malesia*'sı, Martaneş, Çermenike, Shpat, Gramş– sadece beylerin ve bazen de tarikat şeyhlerinin iktidarı yürüyordu. Örneğin, Martaneş'te 1877 ile 1910 arasında kamu düzenini sağlayan, kan davalıları barıştıran, çatışmaları yasaklayan kişi Bektaşi şeyhi Baba Yaşar olmuştu.[91] Ne ordu asker toplayabiliyordu, ne mahkeme, ne yeni vergiler, ne de yol vardı. Bu bölgede oluşan çeteler ara alanın ovalarında eşkıyalık yapıyorlardı.

Bu bağlamda, söz konusu bölgelerde öne çıkan güç dengeleri şematik olarak şöyle sıralanabilir. Osmanlı hükümetinin temsilcileri beylere karşı, hele bu beyler yerel nüfuzları dışında İstanbul'da da desteğe sahipseler, fiilen hiçbir şey yapamıyorlardı. Bir Osmanlı memuru itibar kazanmak için beylerle iyi ilişkiler içinde olmak zorundaydı. Beylerin çoğu birbirlerine evlilik ittifaklarıyla bağlı olsa da, aralarında ihtilaf eksik olmuyordu. Her biri kendi çıkarını kolluyor ve bu bölünmeleri sürdürmek hükümetin işine geliyordu. Hepsi aynı nüfuz gücüne sahip olmasa da, hizipler oluşuyordu.

Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde, Tiran'da içlerinden biri üstünlüğü sağladı: Yanya, sonra da İşkodra vilayetinin jandarma kumandanı Esad Paşa Toptani. En zengin oydu, Sultan'ın sarayında güçlü desteklere sahipti,[92] İtalya ve Avusturya-Macaristan konsoloslarıyla olan bağlantılarını da kullanıyordu. Diğer beyler ve ağalar ise kabaca iki rakip kampa bölünmüştü. Bir yanda, çeşitli biçimlerde önemli yerel nüfuza sahip Fuad Bey, Abdi Bey ve Refik Bey'in tarafı vardı. Fuad Bey Toptani sadece çiftlikleri üzerinde değil, çatışmaları halletmek üzere çağrıldığı Tiran *Malësia*'sında da önemli bir nüfuz sahibiydi. Ayrıca, kardeşi Fazıl Paşa İstanbul'daydı ve bazı meselelerde onu destekleyebiliyordu. Abdi Bey Toptani'nin kardeşi Mazhar, gelirlerinin azlığını kaçakçılık yaparak telafi ediyordu. Bu nedenle eşkıya, özellikle de himayesi altına aldığı Kthelle eşkıyasıyla bağlantı içindeydi. Öteki grup, nüfuz zayıflıklarını Osmanlı makamlarıyla daha sıkı bir işbirliği içine girerek gidermeye çalışan Ziya Bey, kardeşi Celal Bey ve Mehmed Ali Bey veya Njella Ağa'nın ailesi gibi kişilerden oluşuyordu. Victor Bérard ağalar hakkında, "sonradan görme bir soyluluk" oluşturduklarını yazıyor ve "ülkenin başına bela olduklarını", çünkü "beylerin düşmanı, otoritenin ise hizmetkârları oldukları için, valilerin haksızlıklarına müsaade ettiklerini, onların da ağaların fantezilerine göz yumduklarını" ekliyordu.[93] Abdülhamid döneminde nüfu-

91 Bkz. Kaliçani, 1997, s. 84.
92 Kardeşi Gani Toptani Sultan Abdülhamid'in kirli işlerinde kullandığı maşasıydı. 1902'de öldürüldü.
93 Bérard, 1893, s. 59-60.

zu özellikle şehirlerde, esnaf ve sanatkârlar arasında hissedilen ulema ise daha çok küçük beylerin ve hükümet yanlısı ağaların yanında yer alıyordu.

Anlaşıldığı kadarıyla, Elbasan'da başlıca üç *tarafe* vardı: Hatırı sayılır bir servet sahibi olan İsmail Paşa Vërlaci'nin, sonra da oğlu Şevket Bey'in tarafı; ve Biçaku ailesinden iki ileri gelenin, Akif Paşa ile amcaoğlu Derviş Bey'in tarafları. Bu ikisi arasındaki rekabet bir amcanın dul eşinin mirasına göz koymalarından kaynaklanıyordu.

Nüfusun geri kalanı, maddi veya manevi açıdan bağımlı oldukları şu veya bu beyin ya da ağanın taraftarları olarak bölünmüştü. Dinsel temelli cemaat aidiyetleri, şehirler, özellikle de Tiran dışında pek önemli gözükmemektedir; Tiran'da ise Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında gerilimler yaşanabiliyordu. Beylerin, genellikle çok belirgin bir Müslüman kimliği vardı, ama bu onların kendi bağımlı olan nüfüsla ve diğer Hıristiyanlarla hami/himaye edilen ilişkileri sürdürmelerini engellemiyordu. Bununla birlikte Orta Arnavutluk, nüfusun düşük eğitim düzeyi, yoksulluğu, ulema ve hocaların etkisi ve modernleştirici yeni seçkinlerin hemen hiç bulunmaması nedeniyle, Müslüman kimliğinin araçsallaştırılmasının kolaylaştığı bir zemindi. Ekonominin durgunluğu da bunda çok rol oynuyordu. Bölgede büyük tüccar yoktu, çünkü büyük mülklerin üretkenliği düşüktü, köylülerin sırtında çok ağır yükler vardı. Küçük ticaret de eşkıyalık yüzünden sekteye uğruyordu ve sadece İtalya ile kaçakçılık kazanç getiriyordu.

Gerek konsolosların gerekse Hafız İbrahim Dalliu ve Mustafa Kruja'nın tanıklıklarına bakılacak olursa, Orta Arnavutluk'taki eğitim düzeyi gerçekten çok düşük gibiydi.[94] Kruja'ya göre, eğitim zenginlerin, bey, ağa veya memur oğullarının ayrıcalığıydı, çünkü rüşdiyenin ötesinde bir eğitim almak için Yanya, Manastır/Bitola, Üsküp, Selanik, Osmanlı başkenti veya yurtdışına gitmek gerekiyordu. Gerçekten de Müslümanlar için Tiran'da sadece bir rüşdiye vardı; 1862'de kurulan bu okulun, daha sonra Elbasan, Draç ve Krujë'de açılan aynı türde kuruluşların düzeyi oldukça vasattı. Dört okul ağına sahip olan Hıristiyanlar arasında okula gitme oranı daha yüksekti: Katolikler için İtalyan ve Avusturya, Ortodokslar için Ulah ve Yunan okul ağları.

1909-1910 ders yılında İstanbul'daki dini (ve askeri) olmayan yüksek okullarda eğitim gören tüm bölgelerden 121 Arnavut içinde, sadece Mülkiye Mektebi öğrencisi Mustafa Kruja'nın,[95] Tıp Fakültesi'ndeki beş öğrencinin,

94 Dalliu, 1995, s. 20; Kruja, 1972b, s. 341.

95 Çankaya'nın incelemesine göre, Orta Arnavutluk kökenli sadece iki Mülkiye mezunu vardır: Mustafa Merlika Kruja ve İbrahim Hakkı Tankut (Clayer, 2005).

bir ziraat, bir de mühendislik öğrencisinin adına rastlanmaktadır.[96] Buna karşılık İstanbul'da yüksek eğitim veren din okullarında (medrese, Mekteb-i nüvvab ve Darüşşafaka) okuyan 33 Arnavut öğrenciden 8'i Draç ve Elbasan sancaklarındandı.[97] Demek ki, Kuzey Arnavutlarında olduğu gibi, Orta Arnavutluk'un seçkinleri de henüz dinsel kariyerlere, özellikle de dinsel bilgiyi yeniden üretme işi olan müderrisliğe çok düşkündü; Tiran ve Elbasan'ın iyi aile çocuklarının tercih ettiği bir diğer kariyer de askerlikti. Harbiye Mektebi yıllığında, Tiranlı altı (içlerinde Fazıl Paşa Toptani de vardır), Elbasanlı yedi ve Draçlı bir mezunun adlarına rastlanmaktadır; hepsi de 1880'li yıllarda mezun olmuştur.[98]

Orta Arnavutluk'taki bu küçük şehirlerin entelijensiyası çok sınırlıydı. Birkaç eğitimli gencin dışında, Hıristiyan ruhban hiyerarşilerinin bazı üyelerinden, yöre dışından gelmiş bazı Osmanlı memurlarından ve bazı beylerden oluşuyordu. Örneğin Said Bey Toptani (1882'de öldü) Paris'te eğitim görmüştü. Çocukları, Murad ve Refik de Avrupa tarzı eğitim aldılar: Murad İstanbul'da, Madame Fyres'in okulunda, sonra da Galatasaray Lisesi'nde okudu. Bey kızları bile belli bir eğitim alıyorlardı: Fuad Bey'in kızı ve yeğeni İtalyanca konuşuyorlardı.[99] İtalyan konsolos naibi ise 1904'te görev yeri olan Draç'ta –ona göre– hüküm süren atmosferi şöyle özetlemişti:

> "Bir cemiyetin gölgesi bile yoktur; ne doktor, ne bu ada layık bir eczacı, ne bir kafe, ne bir kulüp, ne de iki çift laf edilebilecek kültürlü bir kişi (üç konsolosluk dışında) bulunur: Kısacası, manevi ve entelektüel açıdan insanı bunaltan bir ortam var."[100]

Öğrenim amacıyla gurbete çıkıp Osmanlı başkentine, Yunanistan'a (Atina Üniversitesi'ne devam eden Elbasanlı birkaç Hıristiyan gibi) veya Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na giden Orta Arnavutlukluların sayısı görece azdı. Yine de özellikle imparatorluk içindeki geçici göçe azımsanamayacak biçimde katkı veren bir bölgeydi. Johann Georg von Hahn'a göre, 19. yüzyıl ortasında Elbasan'ı çevreleyen dağ köylerinin hemen hepsinde gur-

96 Yine de, 1910'da Elbasanlı iki ve Tiranlı üç Arnavutun Selanik'teki Hukuk Mektebi'ne devam ettiklerini, Elbasan'dan yedi, Tiran'dan bir ve Draç'tan daha genç bir arkadaşlarının da aynı şehrin idadiyesinin sıralarında oturduklarını kaydetmek gerekir (*Arnavud/Shqipetari* (İstanbul), no: 8, 18 Şubat 1910, s. 2).

97 *Leka* (İşkodra), XII, 1942, s. 45-47.

98 Mehmed Esad, 1892-1893.

99 Degrand, 1901, s. 186.

100 Yukarıda dipnot 81'de zikredilen 1/11/1904 tarihli rapor.

bete çıkanlar vardı ve bu gurbetçilerin hemen hepsi iki ilâ beş yıllık bir süre için bahçıvan veya tarım işçisi olarak İstanbul'a giden Müslümanlardı. Her yıl iki veya üç gurbetçi kervanı Osmanlı başkentine doğru yirmi gün süren bir seyahat için yola düşerdi. Orada, Tiran dağlarından gitmiş, tarım işçisi olarak çalışan hemşehrilerini bulurlardı. Tiran bölgesinden bazı Müslümanlar da asker olmak üzere Mısır'a giderlerdi. Son olarak, Tiran *kiracıları* (kervancılar) tüm Rumeli'de ünlüydü.[101] Mevsimlik göç 19. yüzyıl sonunda da devam etmiş gibi gözüküyor. Örneğin, Çermenike bölgesinden birçok Arnavut Selanik'te çalışırken, hayvancılık ürünlerinin yetersiz kaldığı Shëngjergj köylüleri (Tiran dağında) kışın Himarë, Delvinë, Sarandë, Preveze, Yanya, Luros/Philipiades bölgelerine, hatta Mora, Atina ve Girit'e kol güçlerini kiralamaya giderlerdi.[102]

YUNANİSTAN'IN KARŞISINDA YANYA VİLAYETİ

Orta Arnavutluk'un güneyinde, Adriyatik kıyısını izleyerek Arta körfezine kadar inildiğinde, Yanya vilayetini oluşturan geniş bir toprak şeridi uzanırdı. Coğrafi açıdan Epir adı verilen bölgeye denk düşen bu vilayet 1888'den beri dört sancağa bölünmüştü: Kuzeyden güneye doğru, Berat, Ergiri/Gjirokastër, Yanya ve Preveze sancakları.[103] Jeopolitik açıdan Osmanlılar için dış saldırılara çok açık bir bölge söz konusuydu.[104] Vilayetin, Kalamas nehrine kadar güney bölgesi –Yanya şehri dahil olmak üzere– 1878'de Yunanistan'a bağlanacaktı. Ama Tesalya'nın ve Arta kazasının aksine, burası sonunda, Johann Strauss'un ifadesiyle, "kurtarıldı." Üstelik, nazik bir durum olan Yunanistan'ın komşuluğu sadece güney sınırında değil, batıda da Osmanlı sahillerine bir, iki kilometre uzaklıktaki Korfu adasıyla somutlaşıyordu. Bu yakınlık, her yerde hazır ve nazır olan Yunan kültürel nüfuzuyla birleşince, vilayetin top-

---

101 Hahn, 1854, s. 82 ve 87.

102 HHStA, PA XXXVIII/390, Manastır, 1899-1900, Konsolos yardımcısı Kral, Manastır, 8/12/1899; Shtepani, 1999, s. 17 ve 22-23.

103 Jön Türkler 1909'da yeni bir idari taksimata gittiler. Preveze sancağına ait Margariti kazasını Yanya sancağından Aydonat/Paramithia ve Filat/Filiates kazalarına ekleyerek Çamlık/Çamëri sancağını yarattılar (bkz. Kornrumpf, 2001).

104 Bundan sonraki betimleme esas olarak şu incelemelere ve kaynaklara dayanmaktadır: Vlora, 1911a; Bartl, 1968, s. 75-86; Strauss, 1995; HHStA (Viyana), PA XII/271, Tomar XXV, Pisko, Yanya, 27/5/1895; PA XXXVIII/383, Ranzi, Yanya, 18/5/1908; PA XXXVIII/443, Ranzi, Valona, 26/1/1904, 12/8/1905, 6/8/1906, 4/1/1907; ASMAE (Roma), Seri P. Politica, Pacco 119, Millelire, Yanya, 1/3/1898, 20/3/1898, 24/4/1898, 25/5/1898; Pacco 665, De Gubernatis, Korfu, 17/4/1902; Pacco 121, Millelire, Bagni di Conitza, 1/9/1904; Pacco 669, Stranieri, Yanya, 29/4/1910; AMAE (Paris), NS Turquie 20, Fornier, Yanya, 29/7/1901; c. 13, de Malaspina, Yanya, 21/12/1903.

lumsal ve siyasal gelişmelerinde belirleyici bir unsur haline geliyordu. Bununla birlikte, özellikle 1896'dan itibaren bölgede yayılmacı emeller beslemeye başlayan İtalya'nın da hemen yakında olduğunu, Osmanlı topraklarıyla arasında sadece Otranto boğazı bulunduğunu eklemek gerekir.

Vilayetin etnik-dinsel dengesi ise, İşkodra'da olduğu gibi, çok üstün olmayan bir Hıristiyan çoğunluğuyla belirleniyordu; ama bu kez, söz konusu topluluk Katolik değil Ortodokstu. Bir diğer ayırt edici özellik, Arnavutça konuşanların oluşturduğu zayıf çoğunluk ve Yunanca konuşanların güçlü azınlığıydı. Yaklaşık 500-550.000 olan toplam nüfusun (yani Kosova vilayetindekinden iki kat daha az) yaklaşık % 55'i Hıristiyan Ortodokstu; Müslümanlar ise sayısal açıdan azınlıktaydı (% 44); bu durum, Müslüman topluluğuna göreli çoğunluk sağlamak isteyen Osmanlı makamlarını, zaman zaman Ortodoksları etnik bakımdan ayrıştırmak zorunda bırakıyordu –sonraki bölümlerde konunun bu yönüne tekrar döneceğim. Arnavutça konuşanlar (yaklaşık üçte ikisi Müslüman ve geri kalan üçte biri Ortodokstu) toplam nüfusun üçte birinden azını temsil ediyorlar; Yunanca konuşanlar ise hemen hemen dörtte birini oluşturuyorlardı. Özellikle Yanya'da, ama aynı zamanda Preveze, Vlorë ve Berat'ta yaşayan birkaç bin (genellikle Roman, dolayısıyla Yunanca konuşan) Yahudi ve esas olarak Vlore'de bir avuç Katolik de vardı. Çingenelere gelince, başka yerlerde olduğu gibi orada da, sayıları konusunda hemen hiçbir tahmin bulunmamaktadır. Ama Ekrem Bey Vlora'nın tanıklığına bakılacak olursa, özellikle vilayetin kuzeyindeki Myzeqe sahil ovasında epey kalabalık olmalıydılar.[105]

Vilayetin kuzeyi ile güneyi arasında çok büyük farklılıklar söz konusuydu. Kuzey bölgelerinde hâkim unsur Müslüman ve Arnavut iken, güneyde Hıristiyanlık ve Yunanlık ağır basıyor, bu da Yunanistan'la olan bu sınırın zayıflığına neden oluyordu. Dönemin gözlemcileri zaman zaman Sarandë-Delvinë-Voştine-Konica veya Himarë-Gjirokastër-Sopik-Konica arasında bir çizgi çekerek, bu hattın kuzeyini Arnavutların, güneyini ise tam tersine Yunanların ağır bastığı alan olarak görüyorlardı. Aslında, Müslüman/Ortodoks ve "Arnavut"/"Yunan" dengeleri böyle bir çizginin kuzeyine veya güneyine adım atıldığı anda aniden değil, daha çok bir Kuzey/Güney ekseni boyunca – belirli istisnalarla birlikte– değişiyordu.

Vilayetteki Müslümanların çoğu Arnavutça konuşanlardı, bu da "Müslüman = Arnavut" denklemini güçlendiriyordu. Sadece Yanya'nın eski

105 Vlora, 1911a, s. 20-21.

Müslüman ailelerinin –birkaç bin kişi– ana dili Yunancaydı. Bu ailelerin kökenleri belli değildir. Bazılarına göre, ihtida etmiş Hıristiyan sipahilerin torunları söz konusuydu. Aslında, belki de farklı kökenlerden geliyorlardı ve sonunda Yunanca, şehir sınıfının dili olarak öne çıkmıştı. Vilayetin güneyindeki başka yerleşim merkezlerinde, örneğin Konica'da da Yunanca konuşan Müslüman aileler vardı.[106] Zaten, Arnavutça veya Yunanca konuşan Müslümanların arasında önce ihtida etmiş, sonra da Arnavutlaşmış veya Yunanlaşmış Ulahların da bulunabileceğini kaydedelim.

İmparatorluğun 1881'de kaybettiği bazı komşu topraklardan (Narda/Arta ve Trikala sancağı) gelmiş birkaç muhacir dışında, Yanya vilayetinde – bu yöndeki birçok girişime karşın– Osmanlı makamları tarafından iskân edilmiş muhacir yoktu. Jön Türk devriminden kısa bir süre önce, yaklaşık 3.000 muhaciri Sultan'ın [has] arazilerine yerleştirmek söz konusu olmuştu. Ama bu projeden herhangi bir sonuç çıkmamış gibi görünüyor. Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhak edilmesinden (1908) sonra, Osmanlı makamları bazı Bosnalı muhacirleri Preveze, Luros ve Yanya kazalarında toprak tahsis ederek bölgeye yerleştirme yönünde yeni bir deneme yaptılar. Ama sayıları çok sınırlıydı; İtalyan konsolosu toplam 310 kişiden söz etmektedir, bunların sadece 260'ı fiilen bölgede kalmıştır.

Bunun dışında, ana dili Türkçe olan Müslümanlar sadece vilayette görev yapan –sivil veya askeri– devlet memurlarıydı. Her zaman çok ayrı bir grup oluşturan Müslüman Çingenelerin sayısını tahmin etmek ise olanaksızdır. Bir anekdot olarak, Berat'ta da Ömer Paşa Vrioni'nin 19. yüzyıl başında Mısır'dan getirdiği siyah kölelerin torunlarından oluşan küçük bir koloni olduğunu belirtelim. Ama bu koloni, karma evlilikler aracılığıyla çevre nüfus içinde giderek eriyordu.[107]

Ortodokslar arasında daha büyük bir ayrışıklık söz konusuydu. Belli başlı üç grup ayırt edilebilir, ama bunlar birbirlerinden tam anlamıyla ayrılmış sayılamazdı, çünkü ortak din ve kültür, karma evlilikler, çokdillilik ve dolayısıyla etnik-ulusal kimliklerin kararsızlığı, aralarındaki sınırları bulanıklaştırıyordu. Bu gruplar, Arnavutlar, Yunanlar ve Ulahlardı. Ayrıca vilayetin güney kesiminde, muhtemelen Hıristiyan Ortodoks Çingeneler de vardı.

Arnavutça konuşan Ortodokslar esas olarak Lushnjë kazasında, Ergiri/Gjirokastër sancağında ve Yanya sancağının kuzey ve batı bölümlerinde yaşıyorlardı. İçlerinden bir bölümü –vilayetin Arnavutçada Çamëri ve Yunancada

106 Nikolaidou, 1984, s. 93; HHStA, PA XII/273, Bilinski, Yanya, 22/9/1912.
107 Vlora, 1911a, s. 45-46.

Thesprotia diye bilinen güneybatı bölümündeki bazı köyler ve bazı şehir merkezlerinde yaşayanlar– kısmen Hellenleşmiş olarak kabul ediliyordu. Bir İtalyan konsolosu 1902'de çift dilli köyler olduğunu, insanların aile içinde ve kendi aralarında Arnavutça konuştuklarını, ama Yunanca da bildiklerini ve bu dili Yunan köyleriyle olan ilişkilerinde kullandıklarını yazmıştı.[108]

Yunanca konuşanlar vilayetin bütününde büyüklüğü Arnavutça konuşan Hıristiyanlarla kıyaslanabilecek bir grup oluşturuyorlardı. Sayıları Arnavut ve Yunan Hıristiyanlardan çok daha düşük olan Ulahların (Ulahça konuşan ve aynı zamanda Valak veya Kutso-valak da denen insanlar) sayısı genellikle 35-40.000 olarak tahmin ediliyordu. Yunanlar ile Arnavutlar arasında kalan bir bölümü Hellenleşme eğilimine, (daha düşük sayıda ve daha kuzeydeki) diğer bölümü ise Arnavutlaşma eğilimine girmişti. Sami Fraşeri (Şemseddin Sami) şöyle yazıyordu:

> "İçlerinde, özellikle Berat ve Myzeqe taraflarında, Arnavutlarla birlikte yaşayan ve hepsi Arnavutça konuşanlar vardır; bazıları Ulahçayı tamamen unutmuş ve Arnavutlaşmıştır."[109]

Bazıları şehirlerde esnaflık yapıyordu; diğerleri kışı dağlarda yazı ovalarda geçiren göçebe çobanlardı. Başlıca merkezleri Pinde (Metzovo civarında), Përmet bölgesi, Myzeqe sahil ovası ve Yanya ile Berat şehirleriydi.

Vilayetin Arnavutça konuşanlarına dönecek olursak, daha önce incelenen bölgelerdekilere göre iki farklılıkları vardı. Öncelikle, ister Müslüman ister Hıristiyan olsunlar, Geg değil Tosk lehçe kümesine mensuptular. Oldukça önemli nüfus karışımları nedeniyle kültürel düzlemde epey birleşmiş bir uzam oluşturan bu grup,[110] yine de daha yukarıda gördüğümüz gibi birçok alt-kümeye ayrılıyordu: Terimin dar anlamında Tosklar, Lablar ve Çamlar. Tosklar kuzeyde, sınırlı Toskëri alanında (Berat, Mallakaster, Tepedelen/Tepelenë, Përmet ve Ergiri/Gjirokastër bölgeleri) yaşıyorlardı; bu alanın doğu şeridi Manastır vilayetine dahildi. Lablar Adriyatik boyunca uzanan dağlık batı kenarında, güneyde Vjosë ile kuzeyde Pavvle suyu arasında kalan, doğuda Gjirokster'e kadar giden alanda yaşıyorlardı. En ücra, en engebeli bölgelerde yaşayan Lablar törelere ("kanun") komşularından daha bağlıydılar ve Arnavut kardeş-

---

108 Arnavutça konuşan (Hıristiyan ve/veya Müslüman) ailelerin bulunduğu Çameri köyleri hakkında bkz. Baltsiotis, 2002, s. 272 vd. ve Rrapaj, 1995.

109 "Arnavutluk", Şemseddin Sami, 1889, s. 153.

110 Bu bölgenin siyasal-kültürel türdeşleşmesi, Ali Paşa'nın 18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyıl başındaki siyasal hâkimiyetinden de kaynaklanıyordu.

leri nezdinde 20. yüzyılda da tam anlamıyla kurtulamadıkları kötü bir imaj sahibi olmuşlardı. Lablara karşı nefret dolu sıfatlar yağdıran İbrahim Manzur, herkes, hatta diğer Arnavutlar tarafından bile aşağılandıklarını ve "Lap" –"Lab"ın eşanlamlısı– kelimesinin bir hakaret olduğunu yazmaktadır.[111] Doğuya doğru göçleri nedeniyle, örneğin Ergiri/Gjirokastër bölgesinde Tosklarla karışmışlardı. Çamlar ise, Laberi'nin güneye doğru uzantısında, deniz kıyısında bulunan Çameri (Yunancada Thesprotia) bölgesinde, Konispol, Filiates/Filat, Paramithia/Aydonat, Margariti/Margeliç, Luros/Philipiades ve Preveze yerleşimlerinin civarında yaşıyorlardı. Görece altı çizili Arnavutlar-içi farklı kimlikler arz eden bu üç bölgenin yanı sıra, vilayetin kuzeybatısında, Myzeqe ovasında Arnavut nüfus topluluklarının bir karışımı yaşıyordu: Bölgenin ilk sakinleri oldukları söylenen Lale'ler, Tosklar ve Lablar.

Vilayetin Arnavutça konuşanlarının ikinci özelliği, tamamen dinsel düzlemdeydi. Gerçekten de önemli sayıda Müslüman kendine özgü bir kimlik şekillendirmeyi beceren Bektaşi tarikatına bağlıydı. Yanya'da görev yapan yabancı konsoloslar vilayet Müslümanlarının yaklaşık % 80'inin Bektaşi olduğunu tahmin etmektedirler; bu, kesinlikle çok abartılı bir orandır. Terimin dar anlamıyla Toskların da 17. yüzyıldan itibaren Alevilik eğilimleri gösterdiklerini ve 19. yüzyılda Bektaşiliğe çok açık bir tavır sergilediklerini daha önce belirtmiştim. Nitekim, 19. yüzyılın ikinci yarısında Ergiri/Gjirokastër-Berat-Përmet üçgenindeki Bektaşi tekkeleri çoğalmış, Ergiri/Gjirokastër (üç tekke) en etkin Bektaşilik merkezlerinden biri haline gelmişti. Tarikat bu bölgelerde yavaş yavaş daha eski tarikat ağlarının, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilirken Ali Paşa'nın desteklediği Halveti ve Sa'di tekkelerinin yerini almaya başlamıştı.[112] Buna karşılık, komşu Laberi ve Çameri bölgelerinde Bektaşilik böyle bir yaygınlaşma yaşamadı. İslâmileşmeleri Ali Paşa döneminden daha önceye uzanmayan Labların yaşadığı ücra bölgelerde 19. yüzyıl başında İslâm henüz yüzeysel durumdaydı ve kısmen Halveti tekkeleri etrafında örgütlenmişti. Çamlar ise tam tersine, oldukça katı bir Sünni İslâm vazediyorlardı; abartılı bir şekilde, "Çamëri'ye giden bir dervişin hayatını tehlikeye atacağını" yazan İbrahim Manzur daha 19. yüzyılın başında bunu kaydetmişti.[113]

Yanya vilayetinin ekonomik ve siyasal düzlemde üç merkezi vardı, ama bunlardan hiçbiri büyük bir yerleşim değildi: güneyde, vilayet merkezi

111 İbrahim Manzur Efendi, 1827, s. 1-39, "Arnavutluk ve memleket sakinlerinin töreleri hakkında coğrafi not."

112 Bkz. Clayer, 1990 ve Clayer, 1994, s. 206.

113 İbrahim Manzur Efendi, 1827, s. 1-39.

Yanya'nın nüfusu yaklaşık 20.000'di; kuzeyde Berat'ın nüfusu 10-15.000'di ve eskiden sancak merkezi olan sahildeki Vlore/Avlonya limanı ise 6.000 nüfuslu bir kasabaydı. Nüfusu 9.000'e yaklaşan Ergiri/Gjirokaster ise diğer üç şehrin ekonomik ve siyasal önemine sahip değildi, çünkü görece yoksul bir yörenin ortasında yer alıyordu. Aslında, Ali Paşa'nın başkenti olunca önemi artan Yanya artık vilayetin idari ve ticari merkezi olmuştu. Vali ve en yüksek memurlar orada ikamet ediyordu. Berat da bir sancağın merkeziydi, ama aynı zamanda toprakları Myzeqe ovasında uzanan, hatta orada Fier adında yeni bir yerleşim de kurmuş, bölgenin en büyük toprak sahibi bey ailesinin, Vrioni ailesinin de ikametgâhıydı. Bir zamanlar sahip olduğu idari önemi yitirmesine karşın, Vlore de hâlâ bölgedeki en önemli Osmanlı limanıydı; Avusturya-Macaristan, İtalya ve Yunan konsolosluk temsilcileri orada ikamet ediyorlardı ve bazı üyeleri hâlâ çok geniş arazileri yöneten güçlü Vlora ailesi de orada oturuyordu. Vilayet merkezi Yanya'nın ve iki liman şehri Vlore ile Preveze'nin dışında, sadece Yunan hükümeti konsolosluk açmıştı; Berat ve Ergiri/Gjirokastër'de konsolos, Philipiades/Luros ve Parga'da konsolos naibi bulunduruyorlardı.

19. yüzyılın son yirmi yılında vilayetteki ekonomik faaliyet gerileme içindeydi. Zengin Tesalya ovasının kaybedilmesi bazı büyük toprak sahibi beylerin yoksullaşmasına yol açmıştı. Vilayetin dağlık bölgelerindeki iki küçük yerleşim, Frashër ve Leskovik sipahilerin ve Balkan Yarımadası'nın çeşitli bölgelerinde, özellikle de Tesalya'da arpalık ve çiftlik sahibi olan Arnavut toprak sahiplerinin yurdu olmuştu. Genel anlamda, Tesalya'nın kaybı ticari alışverişlerde bir azalmaya yol açmış, 1897 Türk-Yunan harbinden sonra ticaret iyice yavaşlamıştı. Bu zengin art-ülkeden mahrum kalan, yeni demiryollarının uzağında bırakılan, düzgün bir altyapısı bulunmayan ve kısmen eşkıyalığın da darbesini yiyen vilayet, yirmi yıl içinde ithalat ve ihracatının üçte iki oranında düştüğünü görmüştü. Ekonomi, tarımın ve hayvancılığın hâkimiyetinde olduğu için, toprak sorunu en önemli konuydu ve Ali Paşa'nın ölümüyle birlikte (1822) bölgeye miras kalan özel durumun sonuçları 19. yüzyıl sonuna gelindiğinde hâlâ hissedildiği için bu sorun iyiçe yakıcı bir hal alıyordu. Nitekim, satrabın kendisine oluşturduğu muazzam çiftlikler devlet tarafından müsadere edilerek, iltizama verilen *emlak-i emiriye* haline getirilmiş, ama bir yandan da beylere veya köylülere özel bir biçim altında (*muaccele*) peyderpey satılmıştı. Köylüler gurbette kazandıkları parayla köylerinin topraklarını "geri satın alıyor", ama her yıl da devlete belli bir bedel ödemek zorunda kalıyorlardı. Sonunda bazıları "özgür köyler" (Yunancada *kefaloho-*

ria) haline geldi. Örneğin Pogon'da (bugün Arnavutluk'ta) Yunanca konuşulan bir köy olan Skore 1860'ta "özgür köy" olmuştu.[114]

1900'e doğru vilayetin toprak mülkiyeti manzarası, bey ve ağa arazileri, Myzeqe'deki emlak-i şahane, evkaf arazileri, devlete ait, iltizama verilmiş veya kısmen satılmış topraklar ve genellikle engebeli arazilerde bulunan "özgür köyler" halinde bölünmüş durumdaydı. 1907'de emlak-i şahane, devlet mülkü zararına genişledi, yani eskiden müsadere edilmiş arazileri de kapsadı. Bu karmaşık toprak durumu bölgelere göre değişen toplumsal ilişkiler ve iktidar dengeleri üretiyordu.

Berat sancağında, toprakların yarıya yakını Vrioni ve Vlora ailelerine aitti. 1907'de Süreyya Bey Vlora ailesi 23.000 hektardan biraz daha fazla toprağa sahipti; bunların yaklaşık 4.000 hektarı ekili araziydi; ayrıca 3.500 inek ve öküz, 900 manda, 1.760 at ve yük hayvanı, 14.200 koyun ve keçi, 93.500 zeytin ağaçları vardı. Vrioni ailesinin farklı kolları ise toplam yaklaşık 35.000 hektar toprağa sahiptiler.[115] Sancak topraklarının diğer yarısı hemen hemen eşit paylarla bir yanda Sultan'a, diğer yanda da daha küçük toprak sahiplerine aitti. Bu koşullarda, yerel sahneye de bey ve ağa aileleri hükmediyorlardı.

Yanya ve Preveze sancaklarının en büyük bölümü çiftliklere ve devlet arazilerine bölünmüştü. Yerel iktidar da genelde daha mütevazı ailelelerden beylerin ve ağaların elindeydi. Vilayetin kuzey yarısında Mallakastër, Tepedelen/Tepelenë ve Kurveleş kazaları gibi bazı tepelik ve dağlık bölgeler Müslüman özgür köylülerin köylerinden oluşmuştu; buralara yerel kökenli bazı bey aileleri ve tarikat şefleri (Halveti şeyhleri veya Bektaşi babaları) hükmediyordu. Özellikle Tepedelen/Tepelenë bölgesinde tarikat şeyhlerinin mutlak hâkimiyeti söz konusuydu.

Demek ki Yanya vilayetinde de örneğin Orta Arnavutluk'taki yerel iktidar dağılımının aynısıyla –ovalık bölgelerde beyler ve ağalar, dağlık bölgelerde beyler, şeyhler ve babalar– karşılaşsak da siyasal durum çok farklıydı. Nitekim, daha önce incelenen bölgelerin aksine, Tanzimat reformları vilayete geniş ölçüde girmişti ve Osmanlı otoritesi etkindi: Vergiler ödeniyor, yeni mahkemeler işliyor ve askere alma işlemleri Müslümanlar arasında normal bir şekilde yürütülüyordu. Bunun tek istisnası, yedi Hıristiyan köyün bulunduğu (Palase, Drimades/Dhërmi, Vuno, Himarë, Pilur, Qeparo ve Kudhës) ve atalarından kalma ayrıcalıklardan yararlanan Himare bölgesiydi. Bölge sa-

114 Beduli, 2000, s. 40-44.
115 Vlora, 1911a, s. 64.

kinlerinin tek yükümlülüğü toplu bir vergi ödemekti ve bu durumu ortadan kaldırmaya çalışan Osmanlı makamlarının peşpeşe denemeleri de bir şeyi değiştirmiyordu.

Reformların vilayete sokulmasıyla birlikte, beylik aileleri de yola getirilmişti. Bu aileler öncelikle yerel yöneticilik mevkilerini yitirirlerken, tedrici bir şekilde imparatorluk düzeyindeki idare aygıtının içine katılmışlardı. Vlora ailesinin üyelerinden Ferid Paşa 1903-1908 arasında sadrazam bile olacaktı. Ama bazıları geniş arazilere, dolayısıyla gerçek bir ekonomik ve toplumsal güce sahip olan beyler, mikro-bölgesel ölçekte devlet otoritesiyle hâlâ rekabete girebilecek durumdaydılar. Bu yüzden, bir tarafta nüfuzlarını ve ekonomik güçlerini artırmak için kendi aralarında da yerel ölçekte rekabete giren beyler ve ağalar, diğer tarafta da vali ve diğer memurlar tarafından temsil edilen Osmanlı makamları arasında –bazılarının destek sahibi oldukları Saray'ı da unutmadan– bir oyun kurulmuştu. Yine de, Yanya'da görevde bulunan valinin, ne İşkodra vilayetindeki kadar hassas bir dengeyi gözetmek, ne de Kosova vilayetindeki meslektaşı kadar "anarşik" bir duruma hâkim olmak gibi sorunları olmadığı anlaşılıyor. Bu görevin şaşırtıcı istikrarı bu durumun kanıtı olarak kabul edilebilir. Abdülhamid döneminde, Yanya'ya sadece on vali atanmış, her biri ortalama üçer yıl görev yapmıştır. Hatta Ahmed Hıfzı Paşa sekiz yıl görevde kalırken (1887-1895), haleflerinden olan, Tatar Osman lakaplı Osman Fevzi Paşa dokuz yılı tamamlamıştır (1897-1906).[116]

Vilayette sosyopolitik güç dengeleri dışında, kültürel (dolayısıyla siyasal) güç dengeleri de rol oynuyordu. Nitekim tüm Epir güçlü bir Yunan kültürü etkisi altındaydı. Ortodokslar açısından bu olağan bir hadiseydi, çünkü hem kilise, hem okul, hatta hem de ticaret dili istisnalar dışında Yunancaydı. Vilayetin güneyindeki bazı Arnavutça konuşan köyler de dışarıdan bakıldığında çok Hellenleşmiş görünüyorlardı. Bu hadiseyi kaydeden İtalyan konsolosu, sadece Arnavutlardan oluşan ve Yunanca bilmeyen köyler de olduğunu, ama bunların da aralarında Arnavutça yazışmak için Yunan alfabesini kullandıklarını kaydediyordu. Bu saptama aslında hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar için geçerlidir. Vilayetin güneyinde Yunanca, Yanya ve Konica'da olduğu gibi, şehirli Müslümanların da dili olma yolundaydı. Başka yerlerde de, okuma-yazma bilen Müslümanlar, Arnavutça konuşsalar bile, çoğunlukla Yunancaya hâkimdiler; bazıları bu dili sadece konuşuyor, bazıları da okuyup yazıyordu; bir üçüncü kategori de Yunan dilini bilmese de, alfabe-

116 Kuneralp, 1999, s. 42.

sine hâkimdi. İslâmi dini eğitim gören Epirli Müslümanların içinde de bu hadise gözlenmektedir. Örneğin, çok sayıdaki Ergiri/Gjirokastër'li ve komşu kasaba Libohove'li kadıdan büyük bir bölümü Yunanca biliyordu.[117] Bölgede doğmuş ulemadan biri, daha ileride söz edeceğimiz meşhur Hoca Tahsin de bu hadiseye değinmişti.[118] Faik Konica'ya göre –adının da belirttiği gibi, Konica'lı olan meşhur bir Arnavutçu– Toskeri'nin Bektaşi Müslümanları *matem* sırasında *Hadikat*'i Arnavutça veya Yunanca söylüyorlardı.[119]

Yunan okul ağının yaygınlığı da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yunan kültürünün gösterdiği atılımda büyük bir rol oynadı. Yunan okulları, ister Yunan, ister Ulah veya Arnavut olsunlar, tüm Ortodokslara yönelikti, çünkü bu Ortodoksların hepsi İstanbul Patrikhanesi'nin yetkisi altındaydı, dolayısıyla *millet-i rum* üyesiydi. Okulların finansmanı hem İstanbul'dan (1871'de kurulan Epir *Syllogos* cemiyeti aracılığıyla) hem de Atina'dan (1869'da Hellen dilini ve kültürünü yayma amacıyla kurulan *Syllogos* aracılığıyla) temin ediliyordu. Fonlar, göç etmiş zengin Epirlilerin yaptıkları bağışlardan ve Yunan hükümetinden geliyordu. 1897'den sonra Yunanistan'da yaşanan mali kriz bu finansman kaynaklarına darbe indirdi, çünkü fonların çoğu Yunan bankalarına yatırılmıştı.

20. yüzyıl başında bu okul ağı yaklaşık 6-700 kuruluşu kapsıyordu (yaklaşık 18.500 öğrenci). 1897 tarihli Osmanlı istatistikleri, Yanya vilayetindeki "gayrimüslim" (yani burada esas olarak Yunan) okul ağının tüm diğer vilayetlere oranla olağanüstü sayılabilecek gelişimini göstermektedirler. Bu istatistiklerde okul ve öğrenci sayısıyla ilgili verilen rakamlar, konsolosların verdikleri rakamların hemen hemen üç katıdır.[120] Bu ağın en nadide parçası, Yanya'daki meşhur Zosimea jimnazyumuydu (yaklaşık 300 öğrenci); buradan mezun olanlar öğrenimlerini Atina'da sürdürebiliyorlardı. Bu kuruluş –imparatorluğun en iyi liselerinden biri olduğu söyleniyordu– vilayetteki bazı büyük Müslüman aileleri de cezbetmiş, onlar da çocuklarını bu okula vermişlerdi. Kendi ifadesine göre, İsmail Kemal –Arnavut ulusunun gelecekteki babası– 1850'li yılların ikinci yarısında bu okulda okuyan ilk ve o dönemde tek Müslüman Arnavut olmuştu.[121] 1860'lı yılların ortasına doğru, geleceğin sadrazamı Ferid Paşa da onun izinden gitmiş, 1860'lı yılların ikinci yarısında Fraşeri kardeşler de aynı sıraları paylaşmışlardı. Bu durumun, son-

117 Clayer, 2000a, s. 44-45.
118 Vreto, 1973, s. 276.
119 *Kalendari i Maleve me zbukurime per 1900,* Brüksel, s. 25.
120 Güran, 1997, s. 137.
121 Sommerville, 1920, s. 16-17.

raki bölümlerde incelenecek ideolojik ve siyasal gelişmelerde belirli sonuçları olacaktır. Vlorë'de Ali Asllani gibi küçük Müslüman çocukların Ortodoks arkadaşlarıyla birlikte kiliselerin sundurmaları altında verilen *skoli* derslerine katılıp, Yunanca okuma-yazma öğrendikleri de oluyordu.[122]

Ortodokslarda, Yunan ağına tek alternatif Ulah tarafından geldi. 1885'ten itibaren, Apostol Margarit'in öncülüğünde küçük bir Ulah okul ağı vilayette gelişmeye başlamıştı. Kendisi de Yanya vilayetindeki Pinde'nin bir köyünden, Abdella'dan olan Apostol Margarit 1866'da burada bir okul kurmuştu. Ama Ulah okul ağının asıl gelişimi 1880'li yıllarda gerçekleşti. Örneğin, Yanya koleji 1887'de ve Berat koleji 1893'te açıldı.[123] 1900'e doğru bu girişimin başarısı sınırlı görünüyordu. En fazla yirmi okul açılabilmiş, buralara birkaç yüz öğrenci toplanmıştı. Bunun dışında, İtalyan konsolosu Millelire'ye göre, Yanya'da açılan lise yatılı okul gibi çalışıyor ve buraya esas olarak Makedonya'dan gelmiş çocuklar devam ediyordu.

Müslüman tarafındaki okul ağı Ortodoks tarafına göre hissedilir ölçüde daha az gelişmişti. Ama Osmanlı hükümeti, Yunan "rekabeti"yle başa çıkmak gibi belirli bir gaye uğruna, bu alanda, tüm gözlemcilerin de kaydettiği, önemli çabalar gösterdi. 1894 ve 1903'te eğitim bütçesi üç katına çıkarıldı. 1900'e doğru vilayette Osmanlı makamlarının desteklediği yüz kadar eğitim kurumu vardı; bunların içinde iki idadiye ve on dört rüşdiye bulunuyor, buralara 4.000 öğrenci devam ediyordu; bu arada vilayetteki on dört medreseyi de hiç saymıyoruz. Özellikle 1882'de Avrupa kolejlerini örnek alan Yanya idadiyesinin açılışı kesinlikle Zosimea lisesinin etkisini dengelemeyi hedefliyordu.[124] Bu okul kurulunca, Müslümanların Zosimea lisesine gitmekten vazgeçtikleri anlaşılıyor. Bununla birlikte sözlü gelenekte iki okul genellikle birbirine karıştırılmaktadır, çünkü Yanya idadiyesinde okumuş bir Müslüman için çoğunlukla "Zosimea"ya gitti denir, ki bu da idadiyenin açılışına yön veren taklitçilik ve rekabet zihniyetini gayet güzel yansıtmaktadır. İdadiyenin birkaç gayrimüslimi çekmeyi başardığını da eklemek gerek: 1901'de okuldaki 170 öğrenciden 6'sı gayrimüslimdi.

İleride yeniden döneceğim bu "rekabet" vilayet Müslümanları açısından, vilayetin Ortodokslarına göre çok düşük düzeyde kalsa da, daha önce incelediğimiz dindaşlarına kıyasla çok yüksek bir ortalama eğitim düzeyini beraberinde getirmişti. Örneğin, 1909-1910'da Osmanlı başkentindeki Arna-

122 Gaçe, 1997, s. 4.
123 Peyfuss, 1974, s. 43 ve 73.
124 Somel, 2001, s. 213 ve Somel, 1997, s. 454.

vut orta ve yüksek öğretim öğrencilerinin çoğunluğunu Yanya vilayetinden gelmiş Arnavutlar oluşturuyordu: Mülkiye'deki 19 Arnavut öğrenciden 13'ü, Hukuk Mektebi'ndeki 37 öğrenciden 24'ü, Tıbbiye'deki 39 öğrenciden 25'i, Mühendishane'deki 13 öğrenciden 6'sı, Ziraat Mektebi'ndeki 13 öğrenciden 9'u ve kadı yetiştiren Mekteb-i nüvvab'daki 6 öğrenciden 4'ü Yanya vilayetindendi. Sadece medreselerde azınlıktaydılar (19 öğrenciden 3'ü).[125] Selanik'te de, idadiyelerde daha çok kuzey vilayetlerinden gelmiş Arnavutlar bulunsa bile, Epirli Müslüman Arnavutlar 1910'da Hukuk Mektebi'ndeki 29 Arnavut öğrenciden 12'sini, Ziraat Mektebi'ndeki 12 öğrenciden 8'ini ve Frerler okulu'ndaki 5 öğrenciden 3'ünü oluşturuyorlardı.[126] Vilayette askeri rüşdiye kurulmamış olmasına karşın, Müslüman Arnavutlar başkentteki askeri rüşdiyelere ve mekteplere de devam ediyorlardı. Örneğin 1847-48 ile 1892-93 arasında Harbiye'den mezun olan 25 Arnavut öğrenciden 14'ü Yanya, 4'ü Berat ve 3'ü de Permet bölgesindendi.[127]

Bu seçkinleri çıkaran belli başlı odaklar Ergiri/Gjirokastër ve hemen yakınındaki küçük Libohove kasabasıydı. Bajo Topulli her yaz sonunda bir öğrenci kervanının Ergiri/Gjirokastër'den İstanbul'a doğru yola düştüğünü nakleder. Sonraki bölümlerde de sözü geçecek olan bu kişi de ilk kez 23 Ağustos 1884'te, on bir yaşında, yanında erkek kardeşi ve diğer Ergiri/Gjirokastërlılar olduğu halde böyle bir kervanla İstanbul'a doğru yola çıkmıştı. Başkentteki bir askeri rüşdiyede öğrenimine başlamaya gidiyordu.[128] Ergiri/Gjirokastër, Libohovë ile birlikte, onlarca yıldır tüm imparatorluğa kadı yetiştiren, Geg meslektaşlarının çoğu gibi bilgiyi kopya etmekle yetinmeyip çok büyük bir hareketlilik sergileyen ulemayı çıkartan bir merkezdi.[129] Ayrıca, Abdülhamid döneminde, bu seçkinler çeşitlenmeyi ve modernleşmeyi de bilmişlerdi.

Müslüman seçkinlerin bilgi arayışlarında saptanabilen hareketlilik, vilayette sadece bu nüfus kategorisine ait bir özellik değildi. Çünkü vilayetin bir diğer ayırt edici ve Arnavut ulusal kimliğinin gelişiminde belli sonuçları olacak özelliği, Epir nüfusunun geniş kesimlerini etkileyen geçici veya mevsimlik önemli göç akımlarının varlığıdır. Nitekim, dağlık arazi koşulları, zirai ve ticari durum onlarca yıldır birçok Epirliyi uzunluğu değişen sürelerle gurbete çıkmak zorunda bırakıyordu. Bu, özellikle Berat ve Përmet bölgesinde eski bir hadiseydi. Pogon'daki Yunanca konuşulan Skore köyünden gurbetçilerin

125 *Leka* (Shkodër), XII 1942, s. 45-47.
126 *Arnavud/Shqipetari* (İstanbul), no: 8, 18 Şubat 1910, s. 2.
127 Mehmed Esad, 1892-1893.
128 Topulli, 1962, s. 177.
129 Clayer, 2000a.

daha 17. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da bir yardımlaşma birliği oluşturdukları da kaydedilmektedir. Bu uygulama İbrahim Manzur tarafından Ali Paşa devrinde de doğrulanmış, yazar hem bunun önemini belirtmiş hem de karalamıştır. Johann Georg von Hahn bu konuda birçok bilgi vermektedir. Onun zamanında, yani 19. yüzyıl ortasında, Lunxhëri, Riça/Rrezë, Zagori, Himarë, Pogon bölgelerinde (Ali Paşa devrildikten sonra), ayrıca Çameri'de gurbete çıkmak çok yaygındı. Gidilen çok sayıda yer vardı: İlk sırada İstanbul, ama ayrıca Edirne, Filibe/Plovdiv, Batı Anadolu, Yunanistan Krallığı, vb. En sık yapılan işler (köylere ve ailelere göre değişen uzmanlıklara göre) kasaplık, bahçıvanlık, fırıncılık, hanlarda yamaklık, kanalizasyon ustalığı ve seyyar satıcılıktı. O dönemde, sadece Osmanlı başkentinde yaklaşık 6.000 Epirli sanatkâr bulunduğu tahmin ediliyordu.[130]

Bu, özellikle Ortodokslar, en başta da Ergiri/Gjirokaster sancağındaki Lunxheri, Rreze, Zagori, Pogon bölgelerinden Ortodokslar için geçerliydi; bu insanların kuşaklardır imparatorluğun değişik vilayetlerinde, özellikle de İstanbul'da olduğu kadar Romanya, Yunanistan, Rusya, Mısır veya Bulgaristan'da, 1900'den itibaren de Amerika'da çalışmaya gitmek gibi bir alışkanlıkları vardı. Kasaplık, bahçıvanlık, seyyar satıcılık yapıyor, tarlaların ekimini kadınlara ve hayvancılığı da diğer birkaç aileye bırakıyorlardı. Dhimitër Beduli, Yunanca konuşulan Skore köyü için (Pogon'un bugün Arnavutluk'ta kalan bölümünde), Osmanlı hâkimiyetinin en sonunda hadisenin tam bir görüntüsünü sunmaktadır: Nisan 1913'te 130 erkekten sadece 34'ü köydeydi; bunlardan 18'i de gurbetten geçici olarak dönmüştü, geri kalanlar esas olarak hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Gurbetteki erkeklerden 89'u İstanbul'da, 2'si Selanik'te, 9'u Amerika'da, 6'sı İskenderiye'de, 1'i Atina'da, 1'i Pire'de ve 1'i de Odessa'daydı.[131] Ortodoks Epirliler arasında, birkaçı Romanya veya İstanbul'da servet yaptılar. Atina'daki meşhur Zappeion'un kurucusu Konstantin Zhappa (Yunancada Konstantinos Zappa) ve yine büyük bir "hayırsever" olan Kristak/Hristakis Zografos bu kişilerdendir.

Bütünü içinde bakıldığında, Müslümanlar daha az gurbete çıkıyorlardı. Tanzimat'tan önce, bir bölümü (özellikle de Mallakastër, Skrapar, Dangëlli, Labëri ve Çamëri sakinleri) asker olarak Arap vilayetlerine, Anadolu'ya, Balkanlar'a gitmişlerdi. Ama Osmanlı hâkimiyetinin bu son döneminde as-

130 Bkz. Faroqhi, 1998; Beduli, 2000, s. 35; İbrahim Manzur Efendi, 1827, s. 35; Hahn, c. 1, 1854, s. 42-43 ve 129-130.

131 Bir diğer köylü komşu Ergiri/Gjirokastër şehrindeydi. Son dört kişinin gurbet yerleri bilinmemektedir (Beduli, 2000, s. 58-59).

kerlik hizmeti zorunlu hale geldiği için, Osmanlı ordusunun saflarında kimi zaman uzun yıllar boyunca Yemen'de veya başka yerlerde savaşmak üzere askere alınarak gidiyorlardı. Vilayet gerçekten de önemli alaylar çıkartıyordu: İhtiyatlarla birlikte yaklaşık 8.000 mevcutlu bir kuvvet oluşturabilen iki nizamiye alayı veya sekiz tugay, beş redif tugayı –yani 6.000 kişi–, bölgesel milis kuvveti –7.000 kişi– jandarma kuvveti –yaklaşık 1.300 kişi– ve başıbozuklar –8.000 kişi.

Bu askerler, İstanbul'daki öğrenciler ve kariyerlerini tüm imparatorluk sathında sürdüren devlet memurları dışında, vilayetin Müslümanları 20. yüzyıl başında giderek artan sayılarla Hıristiyanları taklit etmeye ve ekonomik nedenlerle, İstanbul ve Selanik gibi imparatorluğun büyük merkezlerine olduğu kadar, Mısır, Yunanistan veya ABD'ye gurbete gitmeye başlamışlardı. Örneğin 1879'da Vlorë bölgesinin bir köyünde doğan genç Müslüman İbrahim Shyti, önce şehirdeki bir handa çalışmış, sonra postacı olmuş, 1903'te Yanya'daki, 1907'de de Atina'daki terzilerin yanında çalışmak için gurbete çıkmış, aynı yıl İstanbul'a geçmiş, 1909'da da Vlorë'ye geri dönmüştü.[132]

"MAKEDON SANCAKLARI": GÖRİCE/KORÇË, MANASTIR/BİTOLA VE SERFİÇE/SERVİA

Daha önce ele aldığımız Elbasan ve Debre/Debar sancaklarının dahil olduğu Manastır vilayetinde Korçë/Görice, Bitola/Manastır ve Servia/Serfiçe[133] sancaklarına da bir göz atmamız gerekiyor. Bu üç sancak, Yanya vilayetinin kuzeydoğu sınırı boyunca uzanıyorlardı. Tıpkı Yanya vilayeti gibi, Yunanistan'a komşu bir bölge söz konusuydu. Bu durum özellikle Servia sancağı için doğruydu. Ama bu üç sancağın asıl özelliği, coğrafi açıdan Makedonya'nın parçası olmaları veya (Korçë sancağındaki gibi) ona "dönük" olmalarıydı. En sonunda 1894'te bir demiryoluyla Selanik ve İstanbul'a bağlanan vilayet merkezi Manastır/Bitola'nın etrafına yerleşmiş, "Makedon sorunu"nun sinir merkezi haline gelecek bir bölge söz konusuydu. Büyük Devletler tarafından "Makedon sorunu"nu çözümlemek amacıyla 1903'te dayatılan reformların etki alanına giren bu bölgede, farklı propagandalar –Yunan, Bulgar-Makedon, Sırp, Ulah ve Arnavut– şiddeti de içeren bir şekilde karşı karşıya geliyorlardı. Tamamen coğrafi bir açıdan bakıldığında, Korçe sancağının bir bölü-

132 Gaçe, 2000, s. 8-9.

133 1881'de Tesalya'nın kaybedilmesinden sonra, Servia sancağı bağımsız bir sancak olmuş, sonra 1889'da Manastır vilayetine bağlanmıştı.

mü Makedonya dışında kalsa bile, bu sancakların "Makedon" diye nitelenmesi buradan geliyordu.[134]

Farklı propagandaların karşılaşmasının da gösterdiği gibi, burası etnik-dinsel düzlemde temasların yaşandığı karma bir bölgeydi. Slavlar, Türkler, Yunanlar, Ulahlar, Arnavutlar (Geg ve Tosk), Romanlar, Ermeniler, Müslümanlar (Sünni veya Bektaşi), Yahudiler ve daha sınırlı bir ölçüde Katolikler ve Protestanlar yan yana yaşıyor ve ayrılmazlık derecesi bölgeden bölgeye değişen bir tarzda iç içe geçiyorlardı. Zaten etnik ve dinsel dengelerin bir tablosunu çıkartmak çok güçtür, çünkü farklı aktörler ve gözlemciler tarafından hazırlanmış istatistikler ve yapılmış tahminler arasında hatırı sayılır farklar vardır; bir diğer önemli neden ise, kimlik tanımlarının son derece değişken olması ve siyasal düzlemdeki hesapların parçası haline gelmesidir.

Bu üç sancağın genelinde Müslümanlar azınlıktaydılar. 1895 tarihli Avusturya tahminlerine göre, toplam nüfusun yaklaşık % 35'ini temsil ediyorlardı. Bununla birlikte, kuzeybatıdaki iki küçük kazada çok güçlü bir ağırlıkları vardı: Kolonje ve Starove'de nüfusun dörtte üçünden fazlasını oluşturuyorlardı. Bu Müslüman cemaatler dilsel düzlemde türdeş olmaktan uzaktı. Starovë, Korçë ve Kolonjë kazalarında, hemen hemen sadece Arnavutça konuşan Müslümanlar söz konusuydu. Buna karşılık, Konsolos Kral'a göre, 1901'de Servia sancağındaki Arnavutça konuşan Müslümanların sayısı çok azdı; toplam nüfusun en fazla % 3 veya 4'ünü temsil ediyor, özellikle Yanya vilayetiyle olan sınır boyunca uzanan Nasliç, Grevena, Elassona kazalarında yaşıyorlardı. Manastır sancağında oranları belirgin bir biçimde artıyordu. Orada oranı kazalara göre % 16 ile % 47 arasında değişen güçlü bir azınlık oluşturuyorlardı; varlıkları özellikle batıdaki Ohri ve Kiçevo kazalarında hissediliyordu. Korçë'den doğu/kuzeydoğuya gidildikçe, Arnavutça konuşan Müslümanlar, Türkçe konuşan ve daha sınırlı bir ölçüde Slavca konuşan Müslümanlarla karışıyordu. Pomak veya Torbeş denilen Slavca konuşan Müslümanlar özellikle Kiçevo'da ve bu kasabanın civarında yer alan yedi köyde bulunuyordu. Manastır/Bitola'da 1878'den sonra ayrı bir mahalleye

134 Bundan sonraki betimleme esas olarak şu incelemelere, kaynaklara ve konsolosluk raporlarına dayanmaktadır: Bartl, 1968; Lory ve Popovic, 1992; Gounaris, 1989; Gounaris, 2001; Adanır, 1979; N.D.N. 1901; HHStA (Viyana) PA XII/271, Tomar XXV, von Borhek, Manastır, 14/5/1895; PA XII/272, Tomar XXV, Kral, Manastır, 30/4/1901; PA XXXVIII/389, Kral, Manastır, 31/7/1898; PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 25/8/1901, 26/8/1901, 21/9/1901; PA XXXVIII/392, Kral, Manastır, 4/8/1902; PA XXXVIII/394, Prochaska, Manastır, 4/3/1905, 23/8/1905; PA XXXVIII/395, Ranzi, Manastır, 11/7/1906; ASMAE (Roma), Seri P. Politica (1891-1916), Pacco 120, Pinetta, Manastır, 12/11/1900; Gaetani, Manastır, 29/4/1901; Pacco 121, Manastır, 24/1/1902.

yerleştirilen muhacirlerin bir bölümü de herhalde Slavca konuşuyordu. Güneydoğuya doğru gidildikçe Arnavutça ile Türkçe konuşanlar ve daha sınırlı bir ölçüde Yunanca konuşanlar iç içe geçiyordu. Yunanistan ile Türkiye arasında 1923-24'te yapılan nüfus mübadelesiyle Türkiye'ye göç etmeden önce, *Valaadlar*, veya ana dilleri Yunanca olan Müslümanlar Nasliç/Anaselitsa (Voio), Grebena, Elassona ve Kastoria bölgelerinde bulunuyorlardı. Moglena bölgesindeki Notia köyünde de Ulahça konuşan Müslümanların varlığını belirtmek gerek.[135] Ama bu farklı Müslüman grupları arasındaki sınırlar, çokdillilikten ve karma evliliklerden ötürü hareketliydi.

Dinsel düzlemde, bu bölgelerin Müslümanları Sünni ve Bektaşi olarak bölünüyorlardı. Farklılık, örneğin Prespa bölgesinde iki tarafın da karşılıklı küçültücü sıfatlar kullanmasının da gösterdiği gibi, yeterince güçlüydü. Ama bu örnekte, dinsel farklılığa toplumsal bir farklılık da ekleniyordu, çünkü Bektaşi aileleri toprak sahibi beylerin aileleriydi. Bektaşilik özellikle Korçë, Kolonjë ve Prespa bölgelerine sağlam bir şekilde yerleşmişti. Anlaşıldığı kadarıyla, önce 19. yüzyıl ortalarına doğru bey aileleri içinde yayılmış, sonra çoğu 19. yüzyılın son çeyreğinde kurulan tekkelerin çevresinde geniş halk topluluklarını etkisine almıştı. Daha kuzeyde, Struga, Manastır/Bitola, Kiçevo ve Kanatlarci (Prilep yakınında) gibi yerlerde de Bektaşi topluluklarına rastlanıyordu.[136]

Bektaşi ağının yanı sıra, bölgede başka tarikatlar da gelişmişti. Örneğin merkezi Ohri'de bulunan yerel bir Halveti ağı mevcuttu; 18. yüzyıl sonundan itibaren Ohri'deki Mehmed Hayati tekkesinin etkisi yayılmaya başlamıştı. Kiçevo, Zajas, Struga, Manastır/Bitola, belki Resen, Korçë'de olduğu gibi, Devoll'un (Korçe'nin doğusunda) birçok köyünde ve Kastoria ile Elassona'ya kadar uzanan bölgede tekkeler kurulmuştu. Halvetiyye'nin Hayatiyye kolu tarikatın görece ortodoks bir koluydu, tekkelerin çoğunlukla camilere bitişik olması bunu göstermektedir. Manastır/Bitola'da Rifa'iyye'nin de birçok tekkesi vardı. Ama Osmanlı hâkimiyetinin son yıllarında yeni bir mistik akım, Melamiyye-Nuriyye Rifa'i çevrelerine "sirayet etmiş"ti. Bu yeni akım, Makedonya'da memurlar ve Jön Türk çevresi içinde kayda değer bir başarı kazanmıştı.[137] Bölgenin doğu kısımlarında tarikatlar bu kadar yaygın değildi. Dinî yaşamı ulema ve küçük din adamları (hocalar ve imamlar) düzenliyordu.

Bu bölgelerin geniş Hıristiyan Ortodoks çoğunluğu ise, Manastır san-

135 Popovic, 1986, s. 138.
136 Clayer, 1990; Clayer ve Popovic, 1992; Nexhipi, 1996, s. 211-213.
137 Clayer, 1994, s. 259-269; Popovic, 1994a; Clayer ve Popovic, 1992.

cağının toplam nüfusunun yaklaşık dörtte üçünü, Serfiçe sancağının % 60'ını ve Korçe sancağının yarısından fazlasını oluşturuyordu. Bu Hıristiyanlar farklı diller konuşuyorlardı: Slav lehçeleri, Yunanca, Arnavutça ve Ulahça. Öte yandan, Patrikhane'ye ve Bulgar Eksarhlığı'na bağlı olanlar şeklinde bölünmüşlerdi. Yüzyılın başında farklı dinsel ve ulusal propagandalar arasında başlayan sert mücadele, tüm bu gruplar arasındaki sınırları son derece hareketli bir hale getirdi. Yine de, Manastır sancağında bu Hıristiyanların üçte ikisinin Slavca konuşanlar olduğu, geri kalan üçte birin de Yunanca konuşanlar, Arnavutça konuşanlar ve Ulahça konuşanlardan oluştuğu söylenebilir. Daha güneyde, Servia/Serfiçe sancağının Hıristiyan Ortodoksları arasında Yunanca geniş ölçüde hâkimdi ve Bulgarca konuşulan ve Ulahça konuşulan adacıkları kuşatmış durumdaydı; Korçe sancağındaysa, Kastoria kazası dışında, Arnavutça hâkimdi. Eksarhlık ve Patrikhane'nin nüfuz alanları ise, dilsel kimliklere –veya sadece bu kimliklere– bağlı değildi. Patrikhane yandaşları güneyde ve batıda, yani Yunanca ve Arnavutça konuşulan bölgelerde daha kalabalık olmakla birlikte, doğudaki Slavca konuşanlar genelde Eksarhlık taraftarıydı; ama temas bölgelerinde ve şehirlerde durum daha karmaşıktı. Dördüncü bölümde bu konuya döneceğim.

Bu üç "Makedon sancağı"nda ve özellikle de vilayet merkezinde, diğer küçük dinsel topluluklara da rastlanıyordu: Osmanlı makamlarınca kullanılan kategorilerle söyleyecek olursak, Yahudiler, Ermeniler, Protestanlar ve Katolikler. Sadece Yahudiler sayısal açıdan anlamlı bir topluluk oluşturuyorlardı (yaklaşık 5.000 kişi). Diğer topluluklar birkaç düzine bireyden ibaretti, ama Manastır/Bitola ve Korçë'de Protestanların sayıca çok küçük de olsa varlıklarının Arnavutçuluğun gelişiminde önem taşıdığını göreceğiz.

Manastır/Bitola, Korçë ve Servia sancakları, daha önce betimlenen bölgelere kıyasla, Arnavutça konuşanlarla diğer nüfus toplulukları arasında çok daha fazla temas bulunan yerlerdi; ama aynı zamanda, 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başında çok daha önemli sosyoekonomik dönüşümlerden de geçiyorlardı. Bunun belli başlı üç nedeni vardı. Bölgesel metropol olan Manastır/Bitola, Osmanlı memalikinin batı şeridindeki hiçbir şehrin sahip olmadığı bir siyasal ve ekonomik önem kazanmıştı. İşkodra, Üsküp ve Yanya gibi sadece vilayet merkezi olmakla kalmıyordu, aynı zamanda 3. Ordu'nun da merkeziydi. Öte yandan, 1894'te demiryolu ağına bağlanması bölgenin tamamını imparatorluğun en büyük iki şehrine –Selanik ve İstanbul– yakınlaştırmış ve dışarıyla ekonomik alışverişi kolaylaştırmıştı. Son olarak, bu bölgelerde göç hareketleri çok önemli boyutlar almıştı.

Bunların sonucunda, çok sayıda sosyoekonomik dönüşüm yaşandı. Bunlardan birincisi şehirleşmeydi. Manastır/Bitola şehri, idari, eğitsel, askeri ve ekonomik merkez olarak, kayda değer bir büyüme yaşadı ve 1890'lı yıllarda demiryolu hattının açılmasıyla birlikte bu büyüme daha da hız kazandı. Osmanlı hâkimiyetinin son yıllarında, nüfusu 40-50.000'i buldu, hatta belki 60.000'e kadar çıktı. Sadece kışlada 8-10.000 adam yaşıyordu. Bu hadise, eski şehirli aileleri –içlerinde, 18. yüzyıl sonunda Voskopoje yıkıldıktan sonra şehre yerleşmiş, Hellenleşmiş Ulah tüccarların aileleri de vardı– yavaş yavaş şehre kök salan çeşitli yerlerden gelmiş köylüler ve dağlılar ile temas içine soktu. Bir Protestan misyoner 1893'te Manastır/Bitola'ya geldiğinde, iki şeyden çok etkilenmişti: Kışlanın büyüklüğü ve dilsel çeşitlilik. Manastır/Bitola, konuşulan tüm diller ve giyilen tüm kıyafetlerle tam bir Babil kulesiydi.[138] Burada Ulahlar, Yunanlar, Bulgarlar, Arnavutlar, Türkler ve başkaları çeşitli ekonomik alışverişlerde, idare binalarında, hapisanede, okullarda, ama aynı zamanda komşuluk ilişkileri içinde yanyana geliyorlardı, çünkü Manastır/Bitola'nın hızla şehirleşmesi mahalleleri dilsel, hatta dinsel açıdan son derece ayrışık bir hale getirmişti. Özelde "Arnavutlar" konusuna bakıldığında, vilayet Geg ve Tosk gruplarını ayıran sınır üzerinde olduğundan bölgesel metropol farklı grupların temas içine girdikleri bir yerdi: Örneğin orada Debre/Debarlı Gegler Korçalı, Kolonjalı, hatta Yanya vilayetinin Permet ve Keleyre gibi –Manastır/Bitola buraların sakinleri için de bir cazibe merkeziydi– bölgelerinden gelmiş Tosklarla karşılaşma fırsatı buluyorlardı.

Şehirleşme ve ekonomik kalkınma, daha düşük oranda da olsa, Korçë'yi de etkiledi. Manastır/Bitola, Florina, Soroviç (bugün Yunan Makedonyası'nda Amyntaion), Yanya veya Pogradec ve Ohri'ye giden yolların kavşak noktasında bulunan Korçe önemli bir pazar oldu. 19. yüzyılın ortasından itibaren Yanya ile yarışmaya başladı. O dönemde, ticari ağı güneye ve batıya doğru (Yanya, Berat, Vlorë ve Korfu) uzanıyordu. Ama 20. yüzyıl başında ticareti tam tersine doğuya dönmüştü: Manastır, Selanik ve İstanbul. 1882'de Manastır-Korçe yolunun yapımına başlandı, bu da Korçë'ye Manastır-Yanya ticaret yolu üzerinde elverişli bir konum sağlıyordu.[139] Daha sonra, demiryolunun Manastır'a kadar gelmesi de Korçe'nin işine yaradı. Gurbetteki bazı ailelerin zenginleşmesi şehrin güzelleştirilmesine olanak verirken, Osmanlı döneminin sonuna doğru nüfus 15.000'i buldu. Bükreş gibi, geniş sokaklar boyunca inşa edilmiş konutlarıyla Korçe –mütevazı ölçülerde de olsa– "küçük Paris" oldu.

138 Kuanrud, 1998, s. 35-36.
139 Grameno, 1962, s. 4.

Bu üç "Makedon sancağı"nda göç hatırı sayılır boyutlar aldı ve derin ekonomik ve toplumsal dönüşümlere yol açtı. Son dönemde oluşan Arnavut kolonilerinin büyük bölümünün Korçe ve civarından Hıristiyan Ortodoks Arnavutlardan meydana geldiğini ileride göreceğiz. Gerek Korçe bölgesinde gerekse Makedon ovalarında gurbetçilik her zaman olmuştu. Yöre dağlıları ve köylüleri, imparatorluktaki şehir merkezlerine, Mısır'a kadar gidiyorlardı. 19. yüzyılda Romanya, Rusya, sonra Bulgaristan ve Amerika'ya da gidildi. Göç nedenleri çeşitliydi. Batı kesiminde, dağlık bölgelerde hayvancılık ve tarımdan elde edilen gelirler her zaman yetersiz olmuştu. Doğu kesiminde, Makedonya'da tahıl ekiminin gerilemesi ve ürünlerini pazarlamakta karşılaştıkları güçlükler yüzünden köylüler gurbete gitmek zorunda kaldı. Manastır/Bitola ve Korçe gibi şehirlerde, pahalı olmayan mamul malların gelişi bazı zanaat dallarının çökmesine yol açtı.[140] 1900'e doğru Makedonya'da çeşitli göç gerekçelerine bir yenisi eklendi: Emniyet yokluğu. Komitacı çetelerinden ve onların şiddet eylemlerinden kaçmak söz konusuydu. 1903 ayaklanmasının uğradığı yenilgi ve çeteler arasındaki mücadelenin sertleşmesi göç edenlerin sayısını artırdı. Bu hadise 1905'e kadar öylesine önem kazandı ki, Osmanlı makamları İstanbul'a doğru özellikle Kastoria ve Florina bölgelerinden gerçekleşen mevsimlik göçü durdurmaya uğraştılar. 1906'da Manastır vilayetinin bütününden yurtdışına 7.000 adam göç etmişti. 1905'ten sonra Atlantik ötesi ulaşım şirketlerinin acentalarının kurulmasının –çoğu yerel bakkallardı– gurbetçi adaylarını teşvik ettiğini eklemek gerek.[141]

Göç olayı en çok Hıristiyanları etkiledi. Müslümanlar daha çok imparatorluğun şehir merkezlerine göç ediyorlardı. Ama Osmanlı makamları onların yurtdışına gitmesine izin vermekten yana değillerdi, çünkü Hıristiyanların alınmadığı ordu için asker kaynaklarını korumak söz konusuydu. Camilerde vaizler genç Müslümanların gurbete gitme heveslerini kırmaya çalışıyorlardı. Yine de 20. yüzyıl başında, birçok Müslüman Hıristiyanların örneğini izleyip gizlice yurtdışına gitti. Demek ki göçün –olumsuz veya olumlu– ekonomik sonuçları dışında bazı bölgelerde demografik sonuçları da oldu. Bölgede kalan Müslümanların oranı hissedilir ölçüde yükseliyordu. Ama Hıristiyan ve Müslüman göç akımları arasındaki dengesizlik esas olarak toplumsal dönüşümlere yol açtı. Genel anlamda, gurbete gitme şansları arasındaki eşitsizlik Müslüman/Hıristiyan ötekiliğini güçlendirdi. Orduya alınan birçok Müslümanın, özellikle Yemen'e gönderildiklerinde, ailelerine mali açıdan

140 *A.g.e.*, s. 16-17.
141 *The Albanian Struggle*, 1939, s. 7-8.

yardım edemeden ve sağ salim geri dönüp dönmeyeceklerini bilemeden uzun yıllar boyunca askerlik yapmaları bu farklılaşmayı iyice artırdı. Ayrıca, çok sayıda Hıristiyan gurbetçi evlerine geri döndüklerinde mülk edinmelerini sağlayan bir parayla geliyorlardı. Bazıları, çeşitli nedenlerle arazilerini artık işletemeyen veya nakit paraya ihtiyacı olan beylerden toprak satın aldılar. Beyler işgücü fiyatındaki artışla başa çıkamıyor, vergilerini ödemekte zorluk çekiyor ve çeteler arası çatışmalardan ötürü topraklarına gitmekte birçok güçlük yaşıyorlardı. O zaman yeni toprak sahipleri belirdi. Özellikle Florina bölgesinde çiftliklerin hemen hepsi satıldı. Bunun sonucunda, büyük toprak sahibi beyler/Hıristiyan köylüler karşıtlığı yavaş yavaş kayboldu.[142]

Gerçekten de bu sancaklarda sosyopolitik güç dengeleri tam bir değişim içindeydi. Osmanlı memalikinin batı kesimindeki öteki bölgelerin aksine, reformlar buraya girmişti. Zorunlu askerlik hizmeti kuraldı. Vergiler normal olarak toplanıyordu. Yeni mahkemeler çalışıyordu. Özellikle vilayet merkezinde önemli bir idari aygıt gelişmişti. Ama büyük devletlerin baskısı altında, bölgede yeni reformlar yapıldı ve 1902'de *Vilâyât-ı Selâse* [Üç Vilayet] *Umumî Müfettişliği*'nin kurulmasıyla birlikte özel bir idare oluşturuldu. Hüseyin Hilmi Paşa'nın görevlendirildiği Müfettişlik, Selanik, Kosova ve Manastır vilayetlerini kapsıyordu. "Üç vilayet" deyimi Osmanlı tarafına "Makedonya" terimini kullanmaktan ve böyle bir siyasi birimin özerkliği fikrini kabul etmekten kaçınma olanağı veriyordu. 1903'te, Selanik'te düzenlenen suikastlerin ve Manastır bölgesinde patlak veren İlinden isyanının yenilgisinden sonra, büyük devletler denetimlerini daha da artırdılar. Makedonya'da reformların uygulanmasını hızlandırmak için, Mürzsteg'de yapılan görüşmede iki Rus ve Avusturya-Macaristan sivil görevlisinin umumi müfettişe yardımcılık yapması, Avrupalı subayların da jandarma kuvvetinde ıslahat yapması karara bağlandı.

Bu reform politikası 1897'de, Avusturya-Macaristan ile Rusya arasında varılan bir statüko antlaşması çerçevesinde başlamıştı. Ama Rusya'nın Japonya ile harbe girmesinin ardından (bu harp Rusya'nın bozgunuyla sonuçlanacaktı) Avusturya-Macaristan politikasını kendi teritoryal iddialarına göre yeniden yönlendirme fırsatı buldu. O zaman bu ülkenin yöneticileri, Kosova ve Manastır vilayetlerinin "Arnavut" olarak değerlendirilen batı bölgelerinin reform programı içine dahil edilmemesi ve doğu bölgelerinin kendi görevlileri tarafından ele alınması sonucunu elde ettiler. Her halükârda, Sultan'ın

142 HHStA, PA XXXVIII/395, Ranzi, Manastır, 11/7/1906; Gounaris, 1989.

bölge üzerindeki otoritesi giderek zayıfladı. 1905'te büyük devletler bir de uluslararası mali denetim dayattılar, hatta Abdülhamid'i buna boyun eğdirmek için donanmalarıyla gövde gösterisi de yaptılar. Aynı vesileyle, öşür ayni olmaktan çıkıp nakdi bir vergi halini aldı.

Siyasal-toplumsal manzarada, Avrupalı aktörler konsolosları, subayları ve diğer görevlileri aracılığıyla, her yerde hazır ve nazırdı. Çoğunlukla, Hıristiyanlar lehine hareket ettikleri düşünülüyordu. Dolayısıyla onların faaliyetleri Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerin bozulmasına yol açabilirdi. Gerçi Manastır/Bitola'da, valiye bile çıkmadan önce, "hasımlar"ın haksızlıkları konusunda konsoloslara şikâyet dilekçeleri veriliyordu. Sonuç olarak, bazı Müslümanlar iç işlerine büyük devletlerin müdahale etmesine giderek karşı çıkmaya başladılar, çünkü imparatorluğun Avrupa'daki topraklarının parçalanacağından ve Sultan'ın bunu engelleyecek güçte olmadığından kaygı duyuyorlardı. İçlerinde en duyarlıları, yeni oluşan eğitimli memurlar ve subaylar sınıfının üyeleriydi. Üstelik subaylar sahada, Hıristiyan komitacı çetelerinin neden olduğu ve giderek artan asayiş sorunuyla boğuşmak zorundaydılar. Nitekim Makedonya, 1890'lı yılların ortalarından itibaren, incelenen tüm diğer bölgelerden daha büyük oranda, devrimci faaliyet sahnesi olmuştu. Özellikle 20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, şiddet arttı, suikastler çoğaldı ve Bulgar-Makedon, Sırp ve Yunan çeteleri arasında gerçek anlamda bir savaş yaşanmaya başladı. Sükûneti geri getireceği varsayılan Mürzsteg programı, idari bölgeleri milliyetlere göre yeniden tanımlama fikrini getirerek, "milletler" arasındaki çatışmayı artırmaktan başka bir işe yaramadı.

Bu üç "Makedon sancağı"nda emniyet yokluğu eşkıya çetelerinden de kaynaklanıyordu. Bu çeteler ya parasız dağlılar veya köylüler tarafından –örneğin Kiçevo gibi bir bölgede zengin olmanın sadece iki yolu vardı: Eşkıyalık ve ordu müteahhitliği– ya da kaçaklar tarafından kuruluyordu: Ya adaletten kaçan caniler (daha çok kan davası nedeniyle cinayet işleyenler), ya askere alınmak istemeyenler ya ordudan kaçanlar ya da vergilerini ödememiş uyruklar söz konusuydu. Her eşkıya çetesinin bir şefi *–kapedan–* ve bir faaliyet alanı vardı: Kajo Babjeni Korçe ile göller bölgesi arasında dolaşırdı; eski jandarma onbaşısı İslâm Binbaşı Kiçevo'da iş görürdü; Bibal güneydoğuya hükmederdi; Resen/Resne ve Ohri arasında, kuzeye doğru çıkarken Debre/Debar eşkıyasına rastlanırdı. Eşkıya, *deruhdecilik* adı verilen faaliyeti sürdürür, ya da nakdi veya ayni ödeme karşılığında köyleri ve tüccarları "korurlardı." Örneğin Kajo, Voskopoje tüccarlarına "hizmet verir" ve dağ yollarında kervanlarının güvenliğini sağlardı. Osmanlı makamları eşkıya gruplarını çetelere kar-

şı kullanma eğilimi gösterirken, çeteler de, dördüncü bölümde göreceğimiz gibi, eşkıyayı kendi yararlarına kullanmayı bilirlerdi.

Demek ki Manastır/Bitola, Korçë ve Servia sancaklarındaki iktidar ilişkileri, Osmanlı makamlarının farklı basamaklarını –Selanik'te ikamet eden umumi müfettiş, sadrazam ve sultan da dahil olmak üzere–, büyük devletlerin ve Balkan ülkelerinin temsilcilerini, devrimci/milliyetçi çeteleri ve eşkıya çetelerini devreye sokuyordu. Ordu ve subaylar da bir iktidar alanıydı; bunlar, mali sorunlardan kaynaklanan kazan kaldırmaların ötesinde, Jön Türk devriminin kökenini oluşturan bir karşı-iktidar odağı haline geleceklerdi. Hıristiyan devrimciler ve eşkıya gibi, bölgede yaşayan askerler de "dağa çıkacak" ve sultanı Kanun-ı Esasi'yi yeniden yürürlüğe sokmak zorunda bırakacaklardı.

Genel anlamda, gerek Müslüman gerekse Hıristiyan tarafında yükselen "orta sınıflar" daha önce incelenen diğer beş bölgedekilere göre daha güçlü gruplar oluşturuyorlardı. Yanya vilayetinde veya Orta Arnavutluk'ta olduğu gibi büyük beylerin ya da Kosova vilayetinde olduğu gibi "şefler"in iktidarıyla rekabete girmek zorunda değillerdi. Sadece orta veya küçük ölçekte olan beyler kırsal nüfus üzerindeki etkilerini koruyorlardı. Makedonya ovalarında da toprakları olan Qafëzezi, Kolonjë, Dishnicë, Polenë ve Starovë beyleri; ayrıca Ohri'deki Debre/Debarlı Çoku ailesi sayılabilir. Manastır/Bitola'ya yeni bir vali atandığında, Korçe'den Alio Bey, Orhan Bey ve Muharrem Bey, Zavalani'den Ömer ve Mehmet Beyler, Starovë'den Hüsrev Bey ve Florina'dan İzzet Paşa gibi beyler tebrike geliyorlardı.

Bu beyler özellikle üç sancağın doğu kesiminde ekonomik güçlerini günden güne yitiriyorlardı. Arnavutça konuşan nüfusun daha yoğun olduğu doğu kesiminde, bu hadise daha yavaş ilerliyordu ve sadece beyler değil, tarikat şeyhleri ve babalar da civardaki ahali üzerinde büyük bir nüfuz sahibiydiler. Örneğin Korçë'ye birkaç kilometre uzaktaki bir tepenin üstüne konduruImuş Melçan Bektaşi tekkesi ve babası, Gore, Rrezë bölgeleri ve Korçë ovasındaki nüfusun çoğunluğunu etkisi altına almıştı. Hem Bektaşiler hem de Hıristiyanlar bu tekkeyi yılda en az iki kez (Nevruz ve Aşure günlerinde) ziyarete geliyorlardı. Beylerin ve şeyhlerin bu gücünün işareti olarak, köy bakkalları sistemli bir biçimde bir beyin veya tekkenin himayesi altına giriyorlardı; yoksa yirmi dört saat bile dayanamazlardı.[143]

Eğitimli orta sınıfların belirmesi, ekonomik atılıma ve eğitimin gelişmesine bağlıydı. Hıristiyan tarafında, okul ağlarının kurulması çeşitli propa-

143 *The Albanian Struggle*, 1939, s. 23.

gandaların gelişmesiyle atbaşı gidiyordu. Müslüman tarafında ise, Yanya vilayetinde olduğu gibi, Osmanlı makamları Hıristiyan milletlerin okul ağlarıyla rekabet edebilmek için uğraşıyorlardı. Sadece vilayet merkezi Manastır/Bitola'da değil, Korçë'de de (tamamlanmamış olmakla birlikte) bir idadiye vardı ve hemen hemen tüm kaza merkezlerinde rüşdiyeler, ayrıca görece önemli sayıda ibtidaiye (ilkokul) bulunuyordu. 3. Ordu karargâhının bulunduğu Manastır/Bitola'da bir rüşdiyesi ve bir idadiyesi olan bir askeri eğitim kurumu da vardı. Ordu bölgede güçlü bir sosyal entegrasyon etkeni olsa gerek; Türkçe veya başka diller konuşan Müslüman aileler için askerlik kariyeri de çok revaçtaydı. Osmanlı memalikinin batı kesiminden olup, İstanbul'daki Harbiye Mektebi'ni bitirenler arasında "Manastırlı" –Manastır şehrinden veya bölgesinden– Müslümanlar ezici bir orana sahipti: 1847-48 ile 1892-93 arasında toplam 216 mezun.[144]

Askeri olmayan yol da, üç sancaktan azımsanamayacak sayıda Arnavutça konuşan delikanlıyı İstanbul'a getiriyordu. 1909-10'da Mülkiye Mektebi'ndeki 19 öğrenciden 3'ü, Hukuk Mektebi'ndeki 37 öğrenciden 9'u –içlerinde bir Hıristiyan da vardı–, Tıbbiye'deki 39 öğrenciden 5'i, Mühendishane'deki 13 öğrenciden 5'i onlardandı. Buna karşılık, medreselere veya Mekteb-i nüvvab'a devam eden hiçbir öğrenci yoktu. Bölgeden birçok genç başkentten çok Selanik'te eğitim görüyordu. 1910'da idadiyede 12, Hukuk Mektebi'nde 9 ve Frerlerin okulunda 2 öğrenci vardı.[145]

DİYASPORA

Bölgesel manzaraların bu betimlemesini tamamlamak için, incelediğimiz toprakların dışında –şu veya bu ölçüde kalıcı olarak– yaşayan Arnavutça konuşan topluluklardan da söz etmekte yarar var. Çünkü göç bu bölgelerden bazılarının ekonomik ve toplumsal manzarasında çok önemli bir unsur olmakla kalmıyordu, aynı zamanda Arnavutçuluğun gelişiminde en ön planda rol oynayan kolonilerin oluşumunun da nedeniydi. Eskilik dereceleri değişen bu koloniler Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde ve dışında oluşmuştu.

19. yüzyıl sonunun Osmanlı sınırları içindeki büyük şehirlerin çoğunda ve Rumeli ile Batı Anadolu'nun bazı kırsal alanlarında "Arnavutlar"a rastlanıyordu. 1901'de görevde olan Avusturya konsolosuna göre, Selanik vilayetinde –çoğunluğu Müslüman– birkaç bin Arnavut vardı; Tosklar genellikle kavaslık veya bekçilik yapıyor, Gegler ise çoğunlukla zaptiyelik, zanaat-

144 Mehmed Esad, 1892-1893.

145 *Leka* (İşkodra), XII, 1942: 45-47; *Arnavud/Shqipetari* (İstanbul), no: 8, 18 Şubat 1910, s. 2.

kârlık veya çobanlıkla uğraşıyorlardı.[146] Manastır/Bitola konsolos naibine göre, Selanik şehrinin içinde Çermenike bölgesinden (Elbasan'ın kuzeydoğusunda) önemli sayıda Arnavut vardı ve küçük hizmetkârlık işlerinde çalışıyorlardı.[147] Ama bu metropolde ikamet eden çok sayıda öğrenci, memur ve askeri de unutmamak gerek. Edirne vilayetindeki şehir merkezlerinde de –Kavala gibi küçük bir şehir de dahil olmak üzere– göçmenler vardı.[148] Ayrıca Edirne bölgesinde, bugün Doğu Trakya olan yerde, Arnavutça konuşan yedi Ortodoks köyü vardı. Arnavut Ortodoks Kilisesi'nin "kurucusu" olan ve ileride söz edeceğimiz Fan Noli, bu yedi köyden biri olan "İbriktepe"dendi.[149] Biraz daha kuzeybatıda, 1912-1913'te Bulgaristan'a verilen bölgede, Arnavutça konuşulan Mandrica köyü bulunuyordu.

Batı Anadolu da "Arnavutlar" için tercih edilen bir gurbet yeriydi. Örneğin İzmir ve bölgesinde 10-12.000 Arnavut vardı. Ama en büyük cazibe merkezi tabii ki İstanbul'du. 20.000 Arnavuduyla Osmanlı başkentinin, imparatorluktaki "en büyük Arnavut şehirlerinden biri" olduğu söyleniyordu. Hatta bazıları, gurbetçilerin "büyük köy" (*katund i madh*) adını verdiği Osmanlı başkentinde yaşayan Arnavutların sayısının 60.000'i bulduğunu ileri sürüyordu.[150] Orada esas olarak fırıncılık, bozacılık, kestanecilik veya sakatatçılık ("Arnavut ciğeri" bugün bile İstanbul'un meşhur spesyalitelerinden biridir) yapıyorlardı. Ayrıca kavaslık, zaptiyelik, bahçıvanlık, muhallebicilik, kuyuculuk veya kaldırımcılık gibi işlerle de uğraşıyorlardı. Karagöz gölge oyununda veya ortaoyunundaki Arnavut tiplemesi de ya celep, ya bozacı ya bahçıvan veya kavas ya da orman bekçisidir. Fırça gibi bıyıkları, bazen kırçıl bir sakalı olan, aşırı saf, karacahil, kibar olmaya çalışırken aşırı kabalaşan, yarı deli bu tip hep ateş etmekten, kırmaktan, kesmekten ve doğramaktan söz eder. Kaçarken "kaçırdım" der, şamarı yediğinde "patlattım bir tane" der. Sözlerinin her birinin sonunda elini piştovuna atarak karşısında duranı tehdit etmeye başlar ve piyes boyunca her hareketiyle alaya alınır.[151]

Esnaf ve sanatkârlara, öğrenciler dışında, başkentte daha uzun veya kısa sürelerle kalan –sivil ve asker– memurlar ekleniyordu. Zaten birçok Arnavut bu sıfatla, Doğu Anadolu ve Arap vilayetleri de dahil olmak üzere, tüm

146 HHStA, PA 272, Tomar XXV, von Hickel, Selanik, 25/6/1901.
147 HHStA, PA XXXVIII/390, Manastır, 1899-1900, konsolos naibi Kral, Manastır, 8/12/1899.
148 Buda ve Domi, 1972, s. 279.
149 Arnavutça konuşan bu köylerin ahalisi Yunanistan ile Türkiye arasında 1923'te yapılan nüfus mübadelesi sırasında birkaç kilometre daha batıya, Batı Trakya'ya gönderilmişti.
150 Süssheim, 1913, s. 457; Tirta, 1999, s. 139.
151 *İstanbul Ansiklopedisi*, c. II, 1959, s. 1037.

imparatorluk sathında bulunuyordu. Arap vilayetlerindeki çeşitli şehirlerde küçük Arnavut kolonileri oluşmuştu.[152]

Bununla birlikte Arnavut diyasporası Osmanlı İmparatorluğu ile sınırlı değildi. Osmanlı hâkimiyetinden çıkmış veya hiç Osmanlı hâkimiyeti altına girmemiş topraklarda da eskilik derecesi değişen bir diyaspora mevcuttu: Yunanistan'da, İtalya'da, Karadağ'da, Romanya'da, Mısır'da, Bulgaristan'da, Sırbistan'da, Rusya'da, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda, Batı Avrupa ve Amerika'da.

19. yüzyıl başında Yunanistan Krallığı olan yerde Arnavutça konuşan cemaatler bulunmasının kökeninde, genellikle barışçı ve bölgesel iktidarlar tarafından teşvik edilen çok eski göç dalgaları vardır.[153] 13. yüzyılın sonundan itibaren, ama özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda Bizanslılar, Venedikliler ve başkaları, hem savaşçı hem çiftçi olan Arnavut topluluklarının Tesalya, Etolya-Akarnanya, Beotia, Attika, Eubeios (Eğriboz) adası, İon denizi ve Ege denizi adalarına ve Mora'ya yerleşmelerini kolaylaştırdılar. Osmanlılar da 18. yüzyıl sonunda Mora'yı geri aldıktan sonra Prevezeli, Debre/Debarlı ve Myzeqe ovasından –bu kez selefleri gibi Ortodoks değil, Müslüman– Arnavutların Lala ve Barduni bölgelerine iskânını teşvik ettiler. 15. ve 16. yüzyıllarda, Yunanca konuşan nüfusa karışmış bazı yerleşimciler Calabria ve Sicilya'ya nakledilince, Arnavut varlığı azalmıştı. Bununla birlikte Arnavut kitlesinin zaman içinde "erimesi" esas olarak ortak din aracılığıyla gerçekleşen Hellenleşmenin ürünüydü. Yine de 19. yüzyıl başında bu asimilasyon tamamlanmış olmaktan uzaktı. Antik Yunanistan'ın yeniden doğuşunu temsil ettiği varsayılan yeni krallığı keşfetmeye gelen Batılı dilbilimciler, arkeologlar ve seyyahlar, Homeros'un dilinden hiçbir şey veya hemen hiçbir şey anlamayan bu nüfus adacıklarını görünce şaşırmışlardı. Antik Mykenai'yi ortaya çıkarmak amacıyla Argolis'te kazılara başlayan Schliemann'ın, modern Yunancaya hâkim olmak için sarf ettiği çabaların civar köylerden toplanmış ve hepsi Arnavutça konuşan işçileri yönetmek konusunda hiçbir faydası olmadığını fark ettiği anlatılır. Aynı şekilde, Atina Akropolü'nün eteklerine büzüşmüş meşhur "Plaka" mahallesinde de Arnavutça konuşanlar yaşıyordu.

Kendilerine verilen ve kendilerinin de kullandığı isimle "Arvanites" o dönemde Hellenik bilince sahipti. Ortodoks Hıristiyanlar olarak birçoğu ba-

152 Bkz. Mufaku, 1990.

153 Yunanistan Arnavutları hakkında, bkz. Jocahalas, 1971; Trugdill ve Tzavaras, 1977; Sasse, 1991; Neroutsos-Hartinger, 1992; Embiricos, 2002; Baltsiotis, 2002 ve az çok angaje bir görüş açısıyla yazılmış Biri, 1960 ve Kollia, 1997.

ğımsızlık savaşına katılmış, hatta bazıları bu mücadeleye liderlik etmişti; çünkü doğmakta olan modern Hellen kimliğinin temelinde Ortodoksluk vardı. Yeni krallıkta, birçok etken Arnavutça konuşmanın gerilemesine katkı yaptı, ama bu hadise ancak 20. yüzyılda hız kazandı. Geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi, bazı iskânların karma ve geçirgen niteliği, şehirleşmenin de yardımıyla, Hellenleşmenin yolunu açıyordu. Edebi gelenek yokluğu da bu yönde etki yapıyordu. Gelişmekte olan Yunanca eğitim ağı, Kilise ile birlikte önemli bir Yunanlaştırma gücüydü. Bu, özellikle kız çocukların okullara gönderilmesi konusunda uğraş verildiğinde görüldü. Ama Arnavutçanın silinmesine neden olan bir diğer etken de, bu dilin en azından kamusal alanda toplumsal açıdan gözden düşürülmesiydi: Arnavutça konuşmak yeni-Hellen toplumunun en aşağı tabakasına ait olmak, yani köylü veya tayfa olmak anlamına gelirken, Yunanca konuşmak "gerçek bir Hellen" olmak manasına geliyordu.

Dolayısıyla, Yunan makamları "Arvanites" toplulukların idaresi söz konusu olduğunda 19. yüzyıl ortasına doğru hâlâ tercüman kullanmak zorunda kalırken, 1900'e doğru Arnavutça konuşmak Yunanca veya Yunanca/Arnavutça çift dilliliği lehine net bir şekilde gerilemişti. Hans-Jürgen Sasse tarafından Attika'nın kuzeydoğusunda ve örneğin Beotia gibi komşu bölgelerde gerçekleştirilen saha çalışmasına göre, "Arvanit" dilinin[154] ve Yunancanın statüleri 1900'den kısa bir süre sonra değişmiş, Arvanit ikincil, Yunanca ise birinci dil haline gelmişti. Aynı dönemde hâlâ tekdilli bazı köylülere ("Arvanitçe konuşanlar") rastlanıyordu. Ama daha çok kadınlar söz konusuydu. 19. yüzyıl sonunda Yunanistan Krallığı'nda bulunan bu –çiftdilli veya tekdilli– Arnavutların kesin sayısını tahmin etmek çok zordur. Tassos Neroutsos, Arnavutbilimci Gustav Meyer ile yazışmalarında Yunanistan Krallığı kurulduğu sırada Arnavutça konuşan yurttaşların sayısı 260.000 iken, 1879'daki sayımda bu sayının sadece 58.000 olduğunu yazmaktadır. Ama Arnavutça bilen herkesin bunu açıklayıp açıklamadığı veya kendilerini bu şekilde kayda geçirtip geçirtmediği şüphelidir. Her halükârda, çeşitli tanıklıklar Arnavutça konuşanların şu veya bu ölçüde yekpare adacıklar oluşturmaya devam ettiklerini göstermektedir: Beotia, Lokris, Phtiotis'te; Attika'da (burada Atina'nın şehirleşmesi Arnavutça konuşmayı silmeye başlamıştı) ve Megara'da; Eubeios adasının güneyinde ve Andros adasının kuzeyinde; Hydra, Speza, Poros, Egine ve Salamis (Kulluri) adalarında; ayrıca

154 "Arvanites"lerin konuştuğu dile bu ad verilmektedir. Tosk lehçeleri ailesine (Güney Arnavutluk) ait bir lehçe söz konusudur ve bu lehçenin evrimi 14.-15. yüzyıllardan beri, modern Yunancayla yakın bir ortakyaşam içinde, kendi başına cereyan etmiştir.

Mora'da (Korinthos, Argolis, Arkadia ve Yunanlaşmanın en çok ilerlediği Lala ve Barduni gibi diğer bölgelerde).

1900'e doğru Yunanistan Krallığı aynı zamanda çok daha yakın tarihli bir Arnavut göçünü de alıyordu. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'nun Arnavutları, ekonomik olanakların veya eğitim kurumlarının cazibesine kapılarak, uzunluğu değişen sürelerle yaşamak ve çalışmak üzere Yunanistan'a geliyorlardı. Bu göçün Atina, Patras ve başka yerlerdeki en kalabalık grubunu hiç kuşkusuz –ister Arnavutça ister Yunanca konuşsunlar– Ortodoks Epirliler oluşturuyordu. İçlerinde Atina Üniversitesi'nde okuyan gençler de vardı. Müslüman Arnavutlar da iş bulmak amacıyla Yunanistan'ın yolunu tuttular, ama muhtemelen sayıları çok daha azdı. Vlore bölgesinden genç İbrahim Shyti'nin 1907'de Atina'da terzi çırağı olarak kısa bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a gittiğini görmüştük. Orta Arnavutluk'taki Shengjergj'in Müslümanları arasında da, kış boyunca Mora, Korinthos bölgesi, Atina veya Girit'te çalışmaya gitmek âdettendi.[155] Bu alışkanlığı, Mat ile Debre arasında kalan Mal i zi bölgesinde yaşayan ve 1906'dan kısa bir süre önce kışları çalışmak üzere Yunanistan'a gitmeye başlayan dindaşları gibi, daha Osmanlı döneminde edindikleri düşünülebilir.[156] Victor Bérard, 1890'lı yıllarda Elbasan bölgesinden birçok Arnavudun yol inşaatlarında mevsimlik işçi olarak ve oldukça güç koşullarda çalışmak üzere geldiklerini görmüştü.[157] Arnavutluk'taki komünist rejim yıkıldıktan sonra Yunanistan'da gelişen, ucuz Arnavut işgücünün sömürülmesi demek ki yepyeni bir hadise sayılmaz...

İtalya'ya Arnavut göçü de 13. yüzyıl sonundan itibaren başlamıştı. Arnavutlar bağlarda çalışmak, paralı asker olarak savaşmak, vb. üzere oraya gidiyorlardı. Ama Güney İtalya'da –Calabria ve Sicilya– 19. yüzyıl sonunda var olan önemli Arnavut kolonileri, özellikle 15. yüzyıldan itibaren Arnavutların, Slavların ve Yunanların bir arada yer aldığı birçok göç dalgasının ardından oluştu.[158] 1440-1460 yıllarında Kral I. Alfonso ve I. Ferdinand namına savaşmaya gelmiş Arnavut askerler tarafından Sicilya ve Calabria'da askeri koloniler kuruldu. Bu hükümdarlar belli toprakları geri aldıktan sonra, boşalmış köyleri yeniden iskân etmeye ve topraklarının bazı bölümlerini korumaya ça-

155 Shtepani, 1999, s. 22-23.

156 Bkz. Nopcsa, tarihsiz: 43. Bu bilgi, *Albanie, les clans:* 125-126'da yinelenmiştir.

157 Bkz. Bérard, 1893, s. 66-67; Tirta, 1999, s. 131.

158 İtalya'daki Arnavut kolonileri hakkında zengin bir kaynakça mevcuttur. Burada birkaç başlık sayalım: HHStA (Viyana), PA XIV/28, Tomar XX, "Die Italo-Albanesen" (Z. Zurani'nin 1902'de Avusturya-Macaristan makamları adına Napoli'de yaptığı inceleme); Thalloczy 1916b; Altimari, Bolognari, Carrozza, 1986; Ducellier, Doumerc, Imhaus, de Miceli, 1991.

lışmışlardı. Bizzat İskender Bey 1461'de Puglia'da iki arazi elde etmişti. 1460-70 yıllarında, İskender Bey öldükten (1468) ve Scutari/İşkodra Osmanlılar tarafından alındıktan (1479) sonra, iki mülteci dalgası daha geldi. 1532 ile 1534 arasında, Mora (Koron, Modon, Patras) ve Andros Arnavutları ve Rumları Şarlken (V. Karl) ve II. Alfonso tarafından, İtalya'daki mevcut kolonilere yerleştirilmek üzere gemilere bindirildiler. Göç akınları daha sonra da devam edecek, ama çok daha sınırlı olacaktı. Örneğin 17. yüzyılda Mora'nın güneyinden yeni bir mülteci akını oldu.

Zaman zaman ileri sürülenin aksine, bu göçmenlerin hepsi *arbereş* etnik ismiyle ifade edilen ilk kimliklerini korumadılar. Pek çoğu, özellikle Katolik iseler ve şehirlere yerleşmişlerse, İtalyan çevresi içinde asimile oldu. Ortodokslar da ya gönüllü olarak ya da özellikle 18. yüzyıldan itibaren yetkililer tarafından buna zorlandıkları için, Katolik oldular. Yine de birçok etken Ortodokslarda gücünü şu veya bu ölçüde koruyan özgül bir kimliğin (Arnavut veya Yunan-Arnavut) sürdürülmesini sağladı. Nitekim onların köyleri bazen fermanlarla bağıtlanan özel statülere sahip oluyordu. Yine de bu imtiyazlar 19. yüzyıl başında Bourbonlar tarafından kaldırıldı. Öte yandan, Papa'nın otoritesini tanısalar bile, kiliselerdeki –sonunda bunlar onlara ait kiliseler haline geldi– ikonaların varlığıyla, litürjik dil olarak Yunancanın kullanımıyla, papazların evlenebilmesi ve sakal bırakmasıyla ayırt edilen Yunan ritini korudular. Ayrıca Yunan ritine dahil olan bir keşiş tarikatı da vardı: Basilçiler. 18. yüzyıldan itibaren Yunan ritinden ruhban yetiştirmeye yönelik kendi seminerlerine de sahip oldular; bu okullar bir laik Yunan-Arnavut elitinin oluşmasına da yardım etti. 1732'de (annesi Arnavutça konuşan) Papa XII. Clementius'un girişimiyle Kalabria'daki San Benedetto Ullano'da Collegio Corsini kuruldu. İki yıl sonra, 1734'te Sicilya'daki Palermo'da bir "Seminario greco-albanese" açıldı. 1762'de "İtalyan-Arnavutçası" dilinde ilk kitap basıldı. Giulio Varibobba tarafından yazılmış *Meryem'in Hayatı* söz konusuydu. 1794'te San Benedetto Koleji San Demetrio Corone'ye, San Adriano basilçi manastırının yanına taşındı. Bu kurumlara rağmen İtalyan kültürünü özümseme süreci devam etti. Yarımada'nın güneyinde ve Sicilya'da Arnavut (veya Yunan-Arnavut) cemaatlerinin varlığı 19. yüzyıl sonunda bile son derece hissedilir olsa da (bugün bile daha küçük bir oranda da olsa varlıkları hissedilmektedir) o sırada sayıları konusunda yapılmış tahminlerin gösterdiği büyük farklar (100.000'den 200.000'e kadar) sınırlarının çok da net olmadığını göstermektedir. Örneğin Sicilya'da din ve dil daha çok ihmal edilmiş bir haldeydi. Yine de Yunan ritinin veya dilinin terk edilmesi her zaman özgül kimliğin yitirilmesine yetmiyordu.

Karadağ için gerçek anlamda bir diyasporadan bahsedilemez.[159] Orada Arnavutların varlığı bir göçün değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı toprakları bırakmasının ürünüydü. Berlin Kongresi kararlarının ardından ve 1880'de Adriyatik kıyısındaki Uljinc ve Antivari/Bar bölgelerinin ve daha kuzeydeki Podgorica, Shpuz, Zhabjak bölgelerinin bırakılmasından sonra, çoğunluğu Müslüman olan ve Osmanlı İmparatorluğu içinde kalan Müslüman Arnavutlarla şu veya bu ölçüde bir devamlılık içinde yaşayan Arnavut nüfus toplulukları Karadağ Prensliği'ne dahil oldular. Bir bölümü birçok dalga halinde Osmanlı İmparatorluğu'na, özellikle de İşkodra ve Draç'a doğru göçtü. Ayrıca, tamamen Katoliklerden oluşan Arnavutça konuşan iki klan, Kuçi/Kuç ve Triepşi klanları (Podgorica'nın doğusunda bulunan) topraklarının aynı dönemde Karadağ'a bırakıldığını gördüler. Bu nüfus toplulukları ile çevredeki Slavca konuşan (Müslüman veya Hıristiyan) topluluklar arasındaki sınırın oldukça muğlak kaldığını da vurgulamak gerek. Kuçi klanının üyelerinde olduğu gibi, çokdillilik yaygındı ve birçok şehirli Müslüman çift dilliydi. Feyzullah Hacıbayriç, Müslüman nüfusu hakkında, Arnavutça/Slavca/Türkçe çokdilliliğin altını çizmiştir. Ayrıca, toprakları Osmanlı sınırlarının içinde kalan birçok Arnavut klanı yılın bir bölümünü kış otlaklarının bulunduğu Karadağ ovalarında geçiriyordu. Bu nedenle 1880 ile 1912 arasında Karadağ'daki Arnavut varlığı hakkında tahminde bulunmak güçtür.

Yunanistan ve İtalya'daki bu "eski" koloniler ve Karadağ'ın özel durumu dışında, Balkanlar'da yeni devletler kurulması ve onların gösterdikleri ekonomik atılım, göç hareketlerine ve bu yolla yeni koloniler kurulmasına neden oldu. Bu türdeki hareketlerin en eskilerinden biri Romanya'ya doğru oluşandı.[160]

Her ikisi de Arnavutçuluğun gelişmesinde rol oynayan Elena Gika – daha çok Dora d'İstria adıyla bilinir– ve Prens Albert'in çıktıkları prens ailesi Gikalar gibi birkaç Arnavut asıllı büyük Romen ailesine, Fenerliler döneminden itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen göçmenler eklenmişti. İleride yeniden söz edeceğimiz Naum Vekilharci gibi bazıları, 1821'de Bâbıâli'ye karşı girişilen isyana katılmışlardı. 19. yüzyıl sonunda Romanya'nın Arnavut kolonisi esas olarak Eflak'ta ve özellikle de Bükreş'te toplanmıştı. Romen boyarların hizmetinde çalışan kavasların torunlarından ve daha yakın

159 1878-1912 döneminde Karadağ Arnavutları hakkında bkz. Patsch, 1924; *Albanie, les clans*, s. 37; Popovic, 1986, s. 294-298; Hadzibajriç, 1963.

160 Romanya'daki Arnavut cemaati hakkında, bkz. özellikle AMAE (Paris), NS Turquie, c. 11, A. Henry, Sinai, 12/9/1899; "Shcipetaret é Rumanise ne réxik", *Kombi*, no: 66, 20 Aralık 1907, s. 3; "Aktiviteti" 1926-1927; Dodani, 1930; Iancovici, 1971; Maksutovici, 1972; Faensen, 1980.

tarihte gelip, genellikle küçük esnaflıkla uğraşan göçmenlerden oluşuyordu. Örneğin Bükreş'teki bakkalların çoğu Arnavuttu. Han işletenler (*kerşmat*) ve perakende şarap satanlar da çoktu. Diğerleri hizmetkârlık, çıraklık, zanaatkârlık, memurluk, çiftçilik yapıyor veya toptan ticaretle uğraşıyordu. Bu büyük tüccarlardan bazıları zenginleşip toprak sahibi oldular. İleride söz edeceğimiz Evangelos Zappas/Vangjel Zhapa bunlardan biriydi.

Bazı göçmenler gittikleri yerde evlendiklerinden ve Romen toplumu içinde yavaş yavaş eridiklerinden kesin rakamlar vermek zordur. *Albanezul/ Shqipetari* gazetesine göre, 1895'te Romanya'daki Arnavut toplumu daha çok Bükreş'e, ama aynı zamanda Braila, Köstence ve birkaç başka şehre (Kalaraşi, Maraşeşti, Focşani, Giurgiu, Braşov, Megedi, Kraiova, Ploeşti) yerleşmiş yaklaşık 40.000 kişiden oluşuyordu. Ama Romanya'daki Fransız legasyonunun temsilcisi 1899'da bu toplumun nüfusunu 5 ilâ 6.000 kişi olarak tahmin ediyordu. 1907'de *Kombi* gazetesi sadece Bükreş'te 10.000 civarında Arnavut yaşadığını ileri sürüyordu. Aralarında, siyasal nedenlerle göç etmiş meşhur İbrahim Temo (Jön Türk hareketinin kurucularından biri), İbrahim Naci (Derviş Hima) ve Yaşar Erebara gibi birkaç Müslüman da bulunuyordu. Bununla birlikte, çoğu Korçe şehrinden ve bölgesinden Hıristiyan Ortodokslardı. Ohri-Struga-Starove bölgesinden gelmiş çok sayıda göçmen olduğu da belirtiliyordu.[161] Bunlar öncelikle ekonomik nedenlerden ötürü göç etmişlerdi ve şehirleriyle ya da köyleriyle olan sıkı bağlarını koruyorlardı. Korçe'den yola çıkıldığında iki haftalık bir yolculuğu gerektiren mesafeye rağmen, Romanya'daki Arnavut kolonisi bu unsurlardan bazılarının zenginleşmesinden ve hem Korçë şehri ve bölgesiyle hem de Osmanlı başkentiyle yakın bağlarını korumalarından ötürü, merkezi bir rol oynayacaktır.

Bu diyasporanın farklılığı Osmanlı İmparatorluğu'ndan çıkmış Ulah göçüyle çok yakından bağlantılı olmasından kaynaklanmaktadır. Üstelik Korçë bölgesinin Ulahları ile Arnavutları arasındaki sınır her zaman çok net değildi. Bununla birlikte, ileride göreceğimiz gibi, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken Romanya'daki Arnavut toplumu birçok akımdan besleniyordu; Ulahlar ise farklı kimlik stratejilerinin peşindeydi. Boboshticë ve Drenovë köylerinin (Korçë'nin güneyinde) başlangıçta Slavca konuşan, ama kısmen Arnavutlaşmış nüfusundan da söz etmek gerekir. Küçük ve bağdaşık bir grup oluşturdukları –bu da onların 1870'li yıllarda köylerini topluca satın almalarını sağladı– Romanya'da kendilerine özgü cemiyetlerin etrafında örgütlen-

161 Tirta, 1999, s. 140.

mişlerdi: 1894'te kurulan Drenoveliler cemiyeti ve aynı yıl ya da birkaç yıl sonra kurulan Boboshticeliler cemiyeti. 1910'da Braila'da açılan ve bugün Yunanistan'da bulunan karma bir köy olan (Arnavutça ve Ulahça konuşulan) Negovan köylülerini bir araya getiren "Saint Georges" cemiyeti de köy dayanışmasının bir ifadesiydi.[162]

Bazı Arnavutlar Romanya'nın da ötesine geçerek, iş bulmak veya ticaret yapmak üzere Rusya'ya gidiyorlardı.[163] 20. yüzyıl başında birçok Arnavudun bulunduğu Odessa'da Yunan toplumu içinde erime eğilimindeydiler. Özellikle Kolonje bölgesinden (Korçë'nin güneyi) birkaç yüz Arnavut işçi ve sanatkâr tüm Rusya'da açılan büyük şantiyelere, Odessa, Kafkasya, Kırım ve başka yerlerdeki şantiyelere, ayrıca Transsibirya demiryolu hattı inşaatına gitmişti.[164]

Daha iyi bir hayat arayan Arnavutlar arasında çok revaçta olan bir diğer gurbet mekânı Mısır'dı. 1900'de orada bulunan Arnavut cemaatini tanımlamak güçtü.[165] Eskiden asker, muhafız veya büyük kanal ve bent inşaatlarında işçi olarak çalışmaya gelmiş Arnavut asıllı unsurlar, Türk-Mısır toplumu içinde eridiklerinden bu cemaat içine katılamazlar; aynı şekilde, Mehmed Ali'nin saltanatının (1805-1849) son yıllarında yerel idarede yüksek mevkilere gelmiş ve torunları 20. yüzyılın başında dillerini ve törelerini unutmuş Arnavutlar da bu cemaat içinde değerlendirilemez. Ayrıca en son gelmiş ve gerçekten bu koloniyi oluşturan Arnavut asıllı unsurların, yani para kazanma imkânlarının cazibesine kapılarak kolay ve ucuz yollardan gemiyle gelmiş gurbetçilerin veya Abdülhamid rejimine muhalif mültecilerin sayısını saptamak da zordur. Aslında nüfus sayımlarında, bütün bu insanlar Osmanlı, Mısır uyruğu –asimile olmuş Müslümanlar– veya Rum –bazı Ortodokslar– olarak kayda geçiyorlardı. Nitekim Rumların Yunan pasaportu alma şansları da vardı; hem kültür ve din ortaklığı nedeniyle hem de Yunan konsoloslarının desteğinden ve kapitülasyonların avantajlarından yararlanmak için bunu yapıyorlardı. 1901'den kısa bir süre önce, Mısırlı yetkililer Yunan makamlarından Arnavut göçmenlerine vatandaşlık hakkı verirken biraz daha sı-

162 Florina bölgesinde nüfusu kısmen Arnavutça konuşanlardan oluşan üç köy vardı: Negovan, Bellkamen ve Rehove. 20. yüzyıl başında Braila'daki 200 Arnavut göçmenin çoğu Negovan ve Bellkamenliydi.

163 Bkz. Dibrani, 1908; Tirta, 1999, s. 132-133 ve 141.

164 Bugün Ukrayna topraklarında da Arnavutça konuşulan dört köy bulunmaktadır; bunlarda 19. yüzyılda Bulgaristan'dan yola çıkıp Besarabya'dan geçerek gelmiş göçmenlerin torunları olan köylüler yaşamaktadır. Dolayısıyla bu özel bir durumdur (Musliu ve Dauti, 1996).

165 HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/7, Velics'ten Goluchowski'ye, Kahire, 15 Mart 1901; Kul'e Firaunit [J. P. Vruho], "Shqipetaret n'Egjypte", *Kalendari Kombiar* (Sofya), 1908, s. 49-58; De Jong, 1981.

kı davranmalarını istediler. O zaman Atina ile Kahire arasında yapılan bir antlaşmayla, göçmenlerin Rum olduklarını ve Yunan uyruklarının çocukları olduklarını kanıtlayan belgeler ibraz etmeleri karara bağlandı. Elde bulunan tek tahmin, Avusturya'nın Kahire temsilcisinin 1901'de yaptığıdır. O dönemde Mısır başkentinde ve civarında yaklaşık 2.500 Arnavut olduğunu ve bu rakamın artma eğiliminde olduğunu düşünüyordu. Tabii ki bu sadece bir tahmindir ve fazla bir önem atfedilemez. Belki de bu rakam fazla yüksektir, çünkü Sotir Kolea tarafından Lozan'da yayımlanan *L'Albanie* gazetesine göre, 1915'te Mısır'da 2.000'den az Arnavut yaşıyordu.[166] Yaklaşık 1905'ten itibaren göçmenlerin tercihinin Romanya, Bulgaristan veya Mısır gibi geleneksel kolonilerden çok Amerika'ya yöneldiği de doğrudur.

Yüzyıl başında Mısır'daki Arnavut göçmen (daha sınırlı ölçüde siyasal mülteci) sayısının giderek arttığını, ama bunların bazılarının Türk-Mısır toplumu (Müslümanlar) ve Rum cemaati (Ortodokslar) içinde erime eğilimi gösterdiğini akılda tutmakla yetinelim. Arnavutlar, Mısır başkenti dışında, İskenderiye'ye, Delta'ya –özellikle Şebin el-Kum/Şibin el-Kavm ve Mansure/el-Mansure– ve Yukarı Mısır'daki çeşitli yerleşimlere, Vasta/el-Basıta, Fayum/el-Fayyum, Feşn/el-Feşn, Beni Suef/Beni Suveyf, Maghagha/Maghâgâh, Minye/el-Minye ve Asuan'a kadar yerleşmişlerdi.

Anlaşıldığı kadarıyla, çoğu bugünkü Arnavutluk'un güneyindendi: Esas olarak Korçe şehri ve bölgesinden, ama aynı zamanda Permet kazasından ve birkaç başka kazadandılar. Kuzey Arnavutları (İşkodralı, Prizrenli, vb.) daha azdı. Bununla birlikte, silah pazarında çoğu Müslüman Geglerden veya Hıristiyan Mirditlerden oluşan Arnavutlardan başka kimsenin bulunmadığını belirten Spiro Dine'ye bakılacak olursa, Gegler de eksik değildi.[167] Dinsel düzlemde, Ortodoksların açık ara en kalabalık grup oldukları anlaşılıyor. Ama Mısır'daki Arnavutlar içinde birkaç Katolik, Sünni ve Bektaşi Müslümanlar da vardı.[168] 1882'ye doğru İstanbul'daki Arnavutların girişimlerini destekleyen Mısırlı Arnavut bağışçılardan oluşan ve yüz kadar ismin yer aldığı bir listenin yaklaşık % 80'i Hıristiyan Arnavut (yarısı Korçalı Ortodokslar, diğer yarısı Korçë, Kolonjë, Përmet, Çamëri bölgelerinden Ortodokslar veya İşkodralı Katolikler) ve % 20'si de Müslümandı (esas olarak Korçë bölgesinden, birkaçı da İşkodra, Ulcinj ve Prizren'den).[169]

166 Karş. no: 5, s. 33-34.

167 Dine, 1908, s. 1-5.

168 Kahire'deki meşhur Kaygusuz Sultan tekkesi 1886'dan beri Arnavut asıllı babalar tarafından yönetiliyordu (Ahmed Sırrı Baba, 1939).

169 Visar Dodani, "Shoqeria Shqiptare e Misirit", Pepo, *Kujtime*, s. 210-212.

Birçok örnekte göç şu veya bu ölçüde mevsimlikti ve aileler (kadınlar ve çocuklar) köyde veya şehirde kalıyorlardı. Müslüman gurbetçiler tarım veya başka sektörlerdeki düşük ücretli küçük işlerde çalışıyorlardı ve 20. yüzyılın başından itibaren bazıları daha fazla para kazanmak için Amerika'ya gitmeyi tercih ettiler. Ortodoksların bir bölümü daha rahat yaşamış gibidir. Bunlar tüccar, müteşebbis, doktor, avukat, vb.'ydi. Aralarında çok zengin büyük tüccarlar da vardı. Mısır'da Arnavutça konuşan ve Yunan ve İtalyan kolonilerine entegre olmuş başka göçmenlerin –Yunanistan'ın "Arvanites"leri veya Güney İtalya ile Sicilya'nın *Arbëresh*'leri– de bulunduğunu belirtmek gerek.[170]

Romanya ve Mısır'dakilerle kıyaslandığında, gerek sayısal gerekse ekonomik düzlemde çok daha önemsiz bir koloni 1878-1879'dan sonra Bulgaristan'da oluştu.[171] Esas olarak Sofya'da, ama aynı zamanda Plovdiv, Varna, Pleven ve Rila'da yaşayan birkaç yüz kişilik bir topluluk söz konusuydu. Çoğu Korçë bölgesinden (Kolonjë, Vakıf, Devoll bölgeleri) Hıristiyan Ortodokslardı: Başlangıçta bekâr erkeklerdi, ama yavaş yavaş ailelerini de getirdiler. Bazıları da Permet, Ergiri/Gjirokastër ve Debar/Dibër bölgelerindendi. Bunlar işçi, esnaf ve sanatkârdı, yani yoksul insanlardı. Birçoğu taş yontuculuğunda, kaldırım döşeme işinde ve duvar ustalığında uzmanlaşmıştı ve Bulgaristan'daki genç krallığın yollar, idari binalar, evler, demiryolları gibi altyapı inşaatlarında çalıştılar. Bu gruba, ileride döneceğimiz Şahin Kolonja gibi birkaç sürgün Müslüman da karıştı.

Bu küçük cemaatin sosyalleşme yerleri genellikle hemşehrileri tarafından işletilen kahveler ve hanlardı (kervansaraylar). Bu işletmecilerden biri olan Dhimiter Mole Arnavutçuluğun gelişiminde çok etkin olmuş bir şahsiyetti. Bulgaristan'daki Arnavut kolonisi sayısal ve ekonomik zayıflığına karşın, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken Arnavut basınının ve edebiyatının dağıtılmasında çok önde gelen bir rol oynadı; bunun nedeni muhtemelen Osmanlı topraklarına ve başkente olan yakınlığıydı.

Balkanlar'da, Yunanistan, Romanya ve Bulgaristan dışında, Sırbistan'a da bir Arnavut göçü vardı, ama bu çok küçük ölçekli ve daha çok bireysel nitelikte bir hareket gibiydi. Zaten orada da bir Arnavut komitesi kuruldu ve iki veya üç süreli yayın çıkarıldı.

---

170 Bkz. Neroutsos-Hartinger, 1992, s. 134.

171 Bu koloni hakkında, bkz. HHStA (Viyana), PA XII/301, Tomar XXX, von Call, Sofya, 21/11/1897; PA XIV/14, Müller, Sofya, 2/5/1901; Sokolova, 1979; Luarasi, 1962a ve 1962b; Grabocka, 1975.

Buna karşılık, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki topraklarında Dalmaçya kıyısındaki Zadar/Zara'ya iki kilometre mesafede, Borgo Erizzo/Arbanasi'de Arnavutça konuşan küçük bir topluluk vardı. 19. yüzyıl sonunda Arnavutça konuşanların sayısı 2.000 kadardı; bunlar İşkodra gölünün güneyindeki bölgeden ve Bar/Antivari sahilinden 18. yüzyılın ilk yarısında üç dalga halinde göç etmiş Katolik Arnavutların torunlarıydı. O dönemde Venedikliler Dalmaçya kıyısındaki belli noktaları iskân edebilmek için böyle bir hareketi teşvik etmişlerdi. Bu Arnavutlardan Borgo Erizzo'daki küçük topluluğa katılmayan bazıları çevredeki Katolik nüfus içinde erimişlerdi. Aynı şekilde, 1900'e doğru Syrmia ve İstria'daki diğer Arnavutça konuşan gruplar da tamamen asimile olma noktasındaydılar. Syrmia'da (Srem) Sırplara 1737-1738'de çıkardıkları isyanda, sonra da göçlerinde eşlik eden ve birkaç yıl göçebe bir hayat sürdükten sonra Hrtkovci, Jarak ve Nikinci köylerine yerleştirilen Klementi klanı üyelerinin torunları söz konusuydu.[172] İstria'da 20. yüzyıl başında, örneğin Pula yakınındaki Peroj köyünde 17. yüzyılda Karadağ'dan gelmiş Ortodoks Arnavut göçmenlerin torunları da bulunuyordu.

1900'e doğru, Çifte Monarşi de Arnavut tüccarları ve öğrencileri Adriyatik kıyısındaki Trieste ve Ragusa gibi şehirleriyle olduğu kadar Viyana ve Klagenfurt'la da cezbediyordu. Nitekim Ortodoks (Arnavut veya Ulah) aileler ticaret yaptıkları Avusturya-Macaristan'la yakın ilişkiler kuruyorlardı. Aile üyelerinin bazıları tüccar veya sanatkâr olarak çalışmaya ve tıp veya ticaret öğrenimi görmeye gidiyordu. Osmanlı döneminin sonunda büyük Müslüman Arnavut aileleri de oğullarını Viyana'da öğrenim görmeye, özellikle itibarlı Theresianum Lisesi'ne gönderdiler. Ama Avusturya-Macaristan şehirlerinde daha çok Katolik Arnavutlara rastlanıyordu: İşkodralı tüccarlar ve teoloji, ticaret ve pedagoji eğitimi alan gençler.[173]

Batı Avrupa için, aralarında duruma göre değişen şu veya bu ölçüde yakın bağları koruyan birkaç bireyden hareketle, gerçek anlamda bir Arnavut diyasporasından söz edilemez. Genellikle öğrenciler, Osmanlı memurları veya siyasal sürgünler, Jön Türkler veya Hamid rejiminin muhalifleri söz konusuydu. Demek ki bunlar Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen daha geniş öğrenci, memur ve sürgün gruplarının parçalarıydılar; bunlarla çeşitli türden te-

172 Bu konuda bkz. Thalloczy, 1916b; Strgaçiç, 1966. Ayrıca bu konuda bir kaynakça için bkz. Stipçeviç, 1977.

173 Bkz. Asllani, 2000. Avusturya-Macaristan politikası bahsinde, Çifte Monarşi'nin eğitim kurumlarına gönderilmiş bu Arnavut öğrencilere daha ayrıntılı olarak döneceğim.

masları ve bağlantıları sürüyordu. Dolayısıyla Faik Konica, İsmail Kemal veya Derviş Hima'nın Brüksel, Londra veya Cenevre'deki faaliyetlerini daha geniş bir çerçeve içine, Osmanlı çevrelerinin Batı Avrupa'daki faaliyetleri içine yerleştirmek gerekir.[174]

Balkan Yarımadası'nın batı kesimi dışındaki Arnavut mevcudiyetine ilişkin bu tabloyu tamamlamak için, Atlantik ötesi kolonilerden, özellikle de 20. yüzyılın başında hem ekonomik hem de siyasal açıdan giderek artan bir rol oynamaya başlayacak ABD'deki kolonilerden söz etmek gerek.[175] 1900'den önce ABD'ye göç münferit bir hadiseydi. Korçe şehrinden ilk Arnavutun ABD'ye 1876'da geldiği, ama çok geçmeden oradan Arjantin'e gittiği belirtilmektedir. 1886'da Katund köyünden (Korçë'nin batısında) bir başka Arnavut Massachusetts'e yerleşti. Sonraki yıllarda, doğduğu köye yaptığı ziyaretlerde akrabalarından veya dostlarından bazılarını Yeni Dünya'ya çekti. Ama 1900'de Massachusetts'deki Arnavut sayısı 42'ydi. 20. yüzyılın ilk yıllarında gerek Osmanlı İmparatorluğu'ndan gerekse mevcut kolonilerden (Romanya, Bulgaristan, Mısır veya Yunanistan) bu yöne gidişler hızlandı.[176] 1905'ten sonra vapur (buharlı gemi) şirketleri burada mali çıkar görünce göç hareketleri de iyice büyüdü. Şirketler köylerde yola çıkışı teşvik edecek ve kolaylaştıracak bir acente ağı kurdular. Bu acenteler çoğunlukla, göçmen adaylarına tüm girişimlerinde yardım eden bakkallardı. Giden gençler dostları veya akrabaları aracılığıyla gittiklerde yerde doğan kolonilere katılıyorlardı. Gidenlerin çoğu eğitimsiz köylüler oldukları için, dokuma tezgâhları, ayakkabı imalathaneleri, metalürji fabrikaları, oteller ve restoranlarda ucuz işgücü olarak çalışıyorlardı. Bazıları sokak satıcılığı da yapıyordu. Bazıları ise ticaretten para kazanmayı başarıyorlardı. Önce yolculuk bedellerini geri ödemek, sonra da ailelerine para göndermek için zaten az olan ücretlerinden kısıntı yapabilmek amacıyla, en yoksul göçmenler *konak* adını verdikleri apartman dairelerinde on, on beş kişi bir arada yaşıyorlardı. En kıdemliler küçük kolektivitenin düzenini gözetiyor ve üyelerin her biri paralarını onlara emanet ediyordu; bu grupların her birinde çok güçlü bir dayanışma ortaya çıkı-

174 Bkz. Kieser, 2002 ve özellikle Blumi, 2002.

175 Bu koloniler hakkında, bkz. *Kombi* gazetesi (Boston), no 61-74, 1907 sonu-1908 başı; HHStA, PA XIV/19, Tomar XII/2 (3. Theil), Faik Konica'nın mektupları, Boston, 18/3/1910, 21/5/1910, 25/6/1910; Chekrezi, 1919, s. 227 vd.; Mborja, 1962; Duka, 1996, ve *The Albanian Struggle*, 1939. ABD'deki çeşitli Arnavut kolonileri hakkında Piotrowski, 1977, Myers, 1988, Nagi, 1989 veya Trix, 2001 gibi incelemeler bulunduğunu belirtelim.

176 Osmanlı döneminin en sonunda Avustralya, Madagaskar, vb. yönlere doğru çok daha önemsiz göçler de görüldü.

yordu. Akşamları farklı *konak*lardan Arnavut göçmenler kafelerde toplanıyorlardı.

Yeni gelenler esas olarak ABD'nin kuzeydoğusuna, New England, New York, Pennsylvania, Ohio, Michigan ve Washington eyaletlerine ve daha sınırlı oranda Kanada'ya yerleştiler. 1901'de Atlantik'i geçmiş olan Korçë bölgesinden 200 kadar Arnavut Jamestown, Boston, New York, Buffalo ve daha küçük bir bölümü de Philadelphia'daydı. Birkaç yıl içinde sayıları hızla arttı, ama belirlenmeleri zordu, çünkü Amerikan makamları tarafından Ortodoks iseler genellikle "Yunan", Müslüman iseler de "Türk" olarak kayda geçiriliyorlardı. Örneğin 1907'de 5-600 Arnavutu taşıyan bir vapur geldi. 1908 başında *Kombi* gazetesi onların sayısını 5.000'den fazla gösteriyordu. Ve 1910'da Faik Konica, federal nüfus sayımında sadece 625 Arnavut saptanmasına karşın, toplam sayının yaklaşık 30.000 olduğunu tahmin ediyordu! 1908 Jön Türk devriminden sonra, yola çıkış gerekçesi olarak ekonomik nedenlere bazılarının askerlik hizmetinden kaçma isteği de eklendi. Korçë'nin birkaç kilometre kuzeyindeki Rembec köyü örneği üzerinden, ABD'ye doğru bu "göç akını"nın boyutu ölçülebilir. İlk beş göçmen 1904'te ABD'ye gitmişti. 1915'te köydeki kırk beş hanede, elli kişi işledikleri toprakları satın alabilmeleri için ailelerine düzenli para gönderiyordu.[177] Faik Konica'ya bakılacak olursa, 1910'da 30.000 Arnavut göçmeni Arnavutluk gençliğinin azımsanamayacak bir bölümünü (ona göre % 20'sini) temsil ediyorlardı: Bu adamlar doğdukları yerlere haftada 60.000 dolar karşılığında bir para göndererek geride kalan akrabalarının gelirlerinin önemli bir bölümünü temin etmeye başladıklarına göre canlı bir ekonomik güç söz konusuydu.

Romanya ve Bulgaristan'daki koloniler gibi, ABD'nin Arnavut diyasporası da çoğunlukla Ortodoks Hıristiyanlardan oluşuyordu; bunların çoğu Korçe şehrinden ve bölgesindendi. Burada da göç etmiş Yunan ve Ulah cemaatleriyle "kesişmeler" söz konusuydu. Zaman içinde, diyasporaya önemli bir Müslüman parça da katıldı. *Kombi* gazetesine göre, 1908 başında Saint Louis ve Biddeford'daki Arnavutların çoğu Müslümandı ve onlar da Korçe bölgesindendi. 1910'da Faik Konica Müslümanların sayısının 5.000 olduğunu (o dönemki toplam 30.000 göçmen içinde) ileri sürüyordu. Katoliklerin sayısı ise düzinelerle ölçülüyordu. Bazıları kısa süreliğine Kosova'dan gelmişti. Atlantik ötesinde hüküm süren ekonomik krizin darbesini yiyip geri dönmeye karar vermeden önce dağılımları şöyleydi: Indianapolis'te elli bir, Springfi-

177 Gjergji, 1962.

eld-Ohio'da dört, Greatfalls-Montana'da beş, Chicago'da bir ve Lambard Nordquist-Montana'da üç kişi.[178] Son olarak, ABD'ye doğru önemli bir İtalya Arnavudu göçünün de olduğunu hatırlatmak gerek. 1910'da İtalya Arnavutlarının sayısı 50.000 kadardı.[179] Ama bu grupla diğer Arnavut göçmenler arasında her zaman sıkı temaslar bulunmadığı anlaşılıyor.

Güney Amerika'nın durumu Kuzey Amerika'dan biraz farklıdır, çünkü Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arnavutlar oraya daha az göç etmişler ve belki de bunun sonucu olarak, orada İtalya Arnavutlarıyla daha büyük bir sinerji var olmuştur. Belirli bir Arnavut kimliği talebinin başını çekenler, İtalyan politikasıyla ilişkili nedenlerden ötürü, İtalya Arnavutları olacaktır. Ekonomik nedenlerle Napoli, Kalabria ve Sicilya'dan gelen bu *Arbëresh*ler özellikle Brezilya'daki Sao Paolo eyaletine ve Arjantin'de Buenos Aires'e yerleşmişlerdi. Tüccarlık yapıyorlardı veya serbest meslek sahibiydiler ve genellikle İtalyan göçmen kolonileri içinde eriyorlardı. Yine de, başka yerlerde olduğu gibi orada da, göçmen ağları aile ve bölge (köy, bölge) dayanışmaları üzerinden işlediğinden, kendilerine özgü bir kimliği koruyorlardı. Örneğin San Carlos de Pinhol'de hemen hepsi Spezzano Albanese'ydi (Cosenza vilayeti). Bunlar zengin tüccarlardı. Küçük kolonilerinde bir doktor ve bir eczacı da vardı. Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelmiş birkaç Arnavut hakkında ise hiçbir kesin bilgi yoktur.[180]

Osmanlı döneminin sonunda Arnavutların içinde yaşadıkları toplum demek ki bir taşra ve periferi toplumuydu, büyük şehir merkezleri yoktu (sadece İşkodra, Prizren, Üsküp ve Manastır/Bitola'nın nüfusları 30.000'in üstündeydi). Bu toplum, büyük bölümüyle, örneğin Selanik'i etkisi altına alan büyük ekonomik gelişmelerin dışında kalmıştı. Yine de Adriyatik bölgesiyle ticari alışveriş çoğalıyordu ve Üsküp ile Manastır/Bitola gibi bazı şehirler demiryolunun gelmesi sayesinde kalkınmışlardı. Ayrıca, Balkan Yarımadası'nın batı kesiminden birçok birey şu veya bu ölçüde geçici olarak, imparatorluğun içindeki ve dışındaki şehir merkezlerinde yaşıyordu. Demek ki onlar da, başkaları gibi, hızlı ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmelerin göbeğinde bulunuyorlardı. Zaten gerek kolonilerde gerekse içinden gelinen bölgelerde göçün

---

178 HHStA, PA XXXVIII/403, Konsolos yardımcısı Prochaska, Prizren, 10/6/1908.

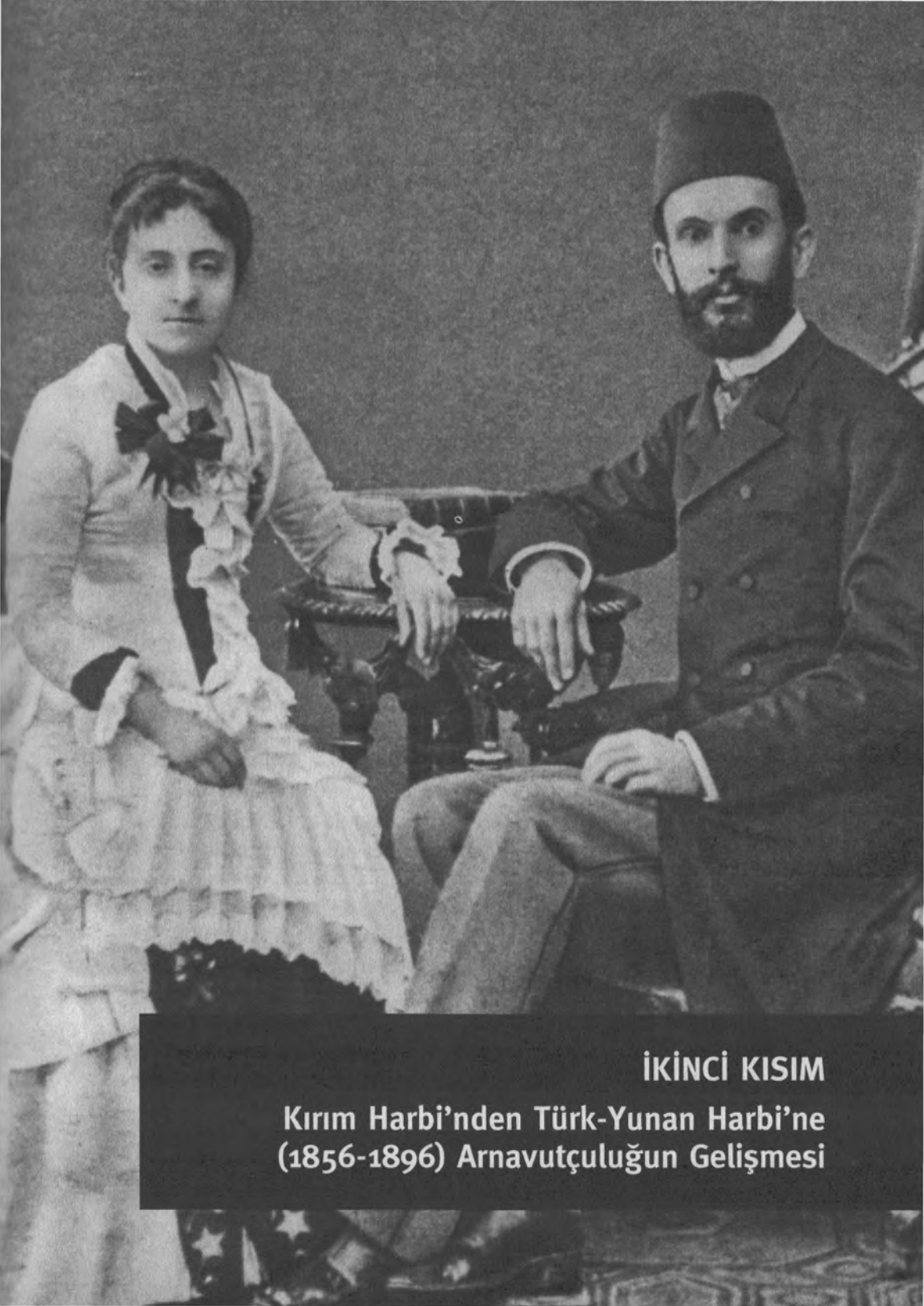
179 Tirta, 1999, s. 141.

180 Güney Amerika'ya Arnavut ve İtalyan-Arnavut göçü hakkında, bkz. İtalyan konsoloslarının raporları: ASMAE (Roma), Seri P. Politica, Pacco 666, Gherardo Pio di Savoia, Sao Paolo, 18/3/1904, 11/6/1904; İçişleri Bakanlığı, Roma, 18/7/1904, 22/7/1904, 26/8/1904 ve 21/1/1905. Ayrıca bkz. *Kombi*, no: 66, 20/12/1907, s. 1. Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelmiş Arnavutlar hakkında, Chekrezi, 1919, s. 227, sayılarının 1918'e doğru bin kadar olduğunu tahmin etmektedir.

ekonomik ve toplumsal etkileri hatırı sayılır düzeydeydi. Çünkü çeşitli ağlar göçmenleri memleketlerine bağlıyordu. Aynı şekilde, diyasporanın farklı kolonileri veya birey toplulukları da birbirlerinden tamamen yalıtılmış durumda değildi. Mısır, Romanya, Viyana, İstanbul, Bulgaristan veya Trieste arasında ticari ve ailevi ağlar mevcuttu; göçmenlerin büyük bir bölümünün Korçë şehrinden ve bölgesinden, ya da Güney Arnavutluk'tan olması da bu bağları güçlendiriyordu.

Balkan Yarımadası'nın batı kesiminde de, farklı kolonilerde olduğu gibi, etnik-dinsel ve sosyopolitik dengeler, gördüğümüz gibi, çok çeşitliydi. Öyle ki, genelde "Arnavutlar"dan söz etmek imkânsızdır. Zaten böyle bir niteleme yapmak, bu bölgelerin gerek Osmanlı düzenine entegrasyon, gerek toplumsal yapı gerekse etnik ve dinsel dengeler bakımından sergiledikleri büyük çeşitliliğin üzerini çizmek demektir. Aynı zamanda böyle bir yaklaşım, toplumsal statülerin ve onlardan kaynaklanan kimlik tanımlama sistemlerinin dikkate alınmaması anlamına gelir. "Arnavut" mutlaka bir dağlı, Müslüman, Bektaşi, Osmanlıların hesabına çalışan veya merkezi iktidara isyan eden biri değildi.

Sonraki bölümlerde, bu kez dinamik bir tarzda Arnavut milliyetçiliğinin gelişmesinin veya tam tersine gelişmemesinin ve gruplara, bölgelere göre değişen bir veya birçok Arnavut ulusal kimliği inşasının zeminini oluşturan sosyopolitik mekanizmaları tahlil edeceğiz.



İKİNCİ KISIM

Kırım Harbi'nden Türk-Yunan Harbi'ne (1856-1896) Arnavutçuluğun Gelişmesi

Miroslav Hroch'un Orta Avrupa'nın küçük ülkeleri için tarif ettiği modele göre,[1] Arnavut milliyetçiliği önce halkın dili ve folkloruyla ilgilenen, bir ulusun varlığını beyan eden, ama fikri çok dar bir çevrenin dışına yaymaya hiç uğraşmayan bir avuç entelektüelin taşıdığı bir Arnavutçuluk biçiminde gelişti. Daha sonra, siyasal ve toplumsal gelişmeler nedeniyle, bu Arnavutçulardan bazıları halkın bir bölümüne ulaşıp, onlara "medeniyet" götürmeye ve ulusa aidiyetinin bilincine vardırmaya çalıştılar. Son aşama, ulusal fikrin kitleler içinde yayılması, ancak 1920'li yıllardan itibaren, özellikle de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ayrı bir devlet yapısının ve bir Arnavut okulları ağının kurulmasıyla birlikte başladığı için bu incelemenin çerçevesi içine girmiyor. Zaten Yugoslavya Arnavutları için bu aşama 1945'te, komünist rejimin kurulması ve Arnavutça bir eğitim ağının oluşturulmasıyla başlamıştır.

Kültürel Arnavutçuluğun gelişimi daha geç dönemde beliren siyasal Arnavutçuluktan ayrı tutulabilir. Ama kültürel alan ile siyasal alan arasındaki sınırın çizilmesi pek kolay değildir. Göreceğimiz gibi, "Arnavut"luğun beyanı genellikle siyasal olmasa bile en azından toplumsal bir hak talebiyle bir arada geliyordu.

Arnavut milliyetçiliğinin gelişmelerini takip etmek ve dönemlere ayırmak için ipucu, hatta "gösterge" olarak Arnavutça basının, yani Arnavutçu basının üretimini ve dağıtımını eksen almayı seçtim. Bunun birçok nedeni var.

---

1 Hroch, 1968.

Birincisi, Ernst Gellner ve Benedict Anderson'ın gösterdikleri gibi,[2] milliyetçiliğin ortaya çıkışı toplumun modernleşmesine, sanayileşmeye, akılcılaşmaya, ama en çok da yazının ve matbuatın yaygınlaşmasına bağlı bir hadisedir. "Matbuat kapitalizmi"nin ilk ortaya çıktığı Batı Avrupa dışında, ulusal kimliklerin öncüleri ilk başta yazılı bir yerli dil oluşturmaya ve matbu eserler –kitaplar ve süreli yayınlar– üretmeye uğraşmışlardır. Gazetelerin kurulmasına gelince, Anne Marie-Thiesse'in altını çizdiği gibi:

> "[Basın], yeni bir tartışma biçimi ve çerçevesi kurarak, kimlik duygusunun yaygınlaştırılmasında büyük bir rol oynar. Basın [...] kamuoyunu yaratır ve şekillendirir, tartışmaların konularını ve amaçlarını tanımlar, bu tartışmalar okuyucularının devam ettikleri çevrelerde sözlü olarak yeniden ele alınır, böylece söz konusu okuyucular da kendi kişisel ve mesleki deneyimlerini aşan bir alana dahil olurlar."[3]

İkinci olarak, Arnavut örneğinde, çokdinli yapıdan ötürü Arnavutçuların elinde ne tek bir kilise ağı, ne gerçek bir okul ağı vardı. Halbuki bunlar diğer Balkan milliyetçiliklerinin yayılmasında çok önemli taşıyıcılardı. Bu nedenle basın ve kitap daha da merkezi bir rol üstlendiler.

Arnavutçu gazetelerin gelişmesi bir "gösterge" olarak ele alınırsa dört anahtar tarih bulunduğu görülür. Birincisi bu türden ilk süreli yayın olan Anastas Byku'nun *Pelasgos*'unun Yunanistan'da, Lamia'da çıktığı 1860 yılıdır. Bu yayın, Osmanlı tarihinde önemli bir dönemeç olan Kırım Harbi'nin sonuçlandığı 1856'yı izleyen yıllarda çıkmaya başlamıştır. İkinci önemli tarih, Doğu krizinin tam ortasında ikinci Arnavutçu gazetenin doğum yılı olan 1878'dir. 1875 ile 1878 arasında Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsan olaylar Arnavutçuluğu da uyarmış ve siyasallaştırmıştır. Aslında, bir Arnavut ulusunun varlığı ilk kez o dönemde uluslararası alanda beyan edilmiştir. Halbuki, sonraki yıllarda basında devam eden gelişmeler gerçek sınır olan tarihin – önemini korusa da– 1878'den çok 1896-1897 yılları olduğunu gösterecektir.

O dönemde Osmanlı İmparatorluğu'na yeni bir siyasi ve askeri kriz hâkim olmuş ve Arnavutçuluğun siyasallaşmasını daha da hızlandırmıştır; dergilerin ve gazetelerin sayısındaki hatırı sayılır artış bundan kaynaklanmaktadır. Nihayet, en son anahtar tarih Jön Türk devrimidir (1908); bu devrim artık niceliksel değil niteliksel bir değişim yaratarak, imparatorluk sınırları içinde Arnavutçu basının gelişmesini sağlamıştır.

2 Gellner, 1989; Anderson, 1996.
3 Thiesse, 1999, s. 70.

Arnavut milliyetçiliğinin tezahürü gazete ve dergilerdeki atılımla sınırlanamasa da, bu gelişmenin önümüze koyduğu dönemlemeyi kullanmayı öneriyorum. Nitekim, 1896-1897 öncesini ve sonrasını ayırt etmenin büyük önem taşıdığı görülecektir. Dergi ve gazetelerin sayısındaki artış Arnavutçuluktaki büyük bir siyasallaşmanın olduğu kadar, bu ideolojik sahaya yeni aktörler girmesinin ve dolayısıyla yeni "Arnavut"luk formülasyonlarının ortaya çıkmasının da göstergesidir.

Bu kısmın ilk bölümünü ayırdığımız birinci aşama konusunda, anahtar tarihler üç dönemi dikkate almamızı gerektiriyor: Başlangıç (1860 öncesi), Kırım Harbi'nin sonundan (1856) Doğu krizinin başlangıcına (1876) uzanan yirmi yıl ve son olarak da Doğu krizi ile Türk-Yunan Harbi arasındaki yirmi yıl.

4

Başlangıç

Pelasgos'un 1860'ta, Kırım Harbi'nin sona erdiği ve 1856 Hatt-ı Hümayunu'nun ilan edildiği bir ortamda çıkmaya başlaması, Arnavutçuluğun doğuşunda belirleyici bir aşamadır. Bununla birlikte her doğum gibi, onun da bir hamilelik süreci olmuştur.

1800'den önce, çeşitli alfabelerle –Yunan, Latin, Arap alfabeleri, özel alfabeler– yazılan Arnavut dilinin elyazması biçiminde kullanımının yanı sıra, birkaç Arnavutça kitap da basılmıştı. Bu matbu kitapların sayısı on kadardır ve ikisi birçok kez basılmıştır. Bunlar, Katolik din kitaplarıydı –dua kitapları, din eğitimi kitapları, Kitab-ı Mukaddes'ten parçaların çevirileri, sözlükler, vilayet konsillerinin neticeleri. Bu kitaplar İtalya'da, daha çok Roma'daki *De Propaganda Fide* tarafından, kongregasyonun kuruluş tarihi olan 1622'den itibaren basılmışlardı. Yazarların amacı, özellikle yeterince Latince bilmeyen rahiplerin Hıristiyan öğretisine erişimini kolaylaştırmaktı. Dağıtımları ise çok sınırlı kalmıştı, çünkü ruhban çevresinin ve belki de Kuzey Arnavutluk, Kosova ve Makedonya'daki birkaç Katolik tüccarın dışında kimsenin eline geçmemişlerdi.[1] Bu edebiyatı, sık sık yapıldığı üzere, Arnavutçu üretimin bir parçası olarak kabul etmek anakronizm içine düşmek olur. Burada yerel dilin kullanılması öncelikle kutsal dilin yetkisine giren alana erişimi sağlamaya yönelikti.

Buna karşılık, 19. yüzyılın ilk yirmi otuz yılında bazı süreçler modern

1 Bkz. Hetzer, 1985a: 17-21; ayrıca Legrand, 1912 ve Manek-Pekmezi-Stotz, 1909'un kaynakçaları.

anlamda bir "Arnavut'luğun" ilk tanımlarının inşasına katkıda bulunacaktı. Kısmen birbirlerinden beslenen bu süreçler o sırada Batı Avrupa'da ve Güneydoğu Avrupa'da cereyan eden siyasal ve toplumsal gelişmelere bağlıdır. Nitekim, 19. yüzyılın ilk yarısının Balkanlar'ın siyasal haritasını değiştiren ve 1830'lu yıllardan itibaren önemli toplumsal ve ekonomik değişimlere yol açan siyasal altüstlükler ve silahlı çatışmalar bakımından zengin olduğunu hatırlatmakta yarar var. Kırım Harbi sona erinceye kadar, Rus-Türk harpleri yinelenip durmuşlar, Ruslar durmadan mevzi kazanırken bazı topraklar Osmanlı vesayetinden kopmuştur. 18. yüzyılın en sonundan beri diğer Büyük Devletler de Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli vilayetlerinin kaderlerinde rol oynamışlardır. Örneğin Napoléon savaşları Avrupa haritasını altüst etmişti. Ama Fransa aynı zamanda Bonaparte'ın 1798'deki Mısır çıkarmasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nu da sarsmıştı.

Balkanlar'da, Epir kıyılarına birkaç km mesafedeki Korfu adasıyla birlikte İon adaları, 19. yüzyıl başında Rus protektorasına verilmişti. 1807'den 1814'e kadar Fransızlar tarafından işgal edildiler, daha sonra 1815-1864 arasında İngiliz protektorası oldular, 1964'te de Yunanistan Krallığı'na katıldılar. 1802'de Romen Prenslikleri Rus-Türk ortaklaşa egemenliğine girmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki diğer vilayetlerinde Vidinli Osman Pazvandoğlu, Yanyalı Ali Paşa ve Buşatlı Mustafa Paşa gibi âyanın ele geçirdiği çok geniş özerklikler yüzünden istikrarsızlık hâkimdi. 1804'ten itibaren Sırbistan'da ciddi isyanlar patlak verdi ve 1812'deki ilk Bükreş Antlaşması ile ilk özerklik statüsünün tanınmasına yol açtılar. 1815'teki yeni bir isyanın ardından Sırplar, 1829'da izlenen Edirne Antlaşması'yla tam muhtariyet kazandılar. Yunan tarafında, isyan fikri daha 1798'de Rigas tarafından ortaya atılmıştı. 1814'te gizli *Filiki Hetairia* (tam karşılığı: Dostlar Cemiyeti) Odessa'da, ticaret diyasporası içinde kuruldu. 1821'de de Tuna Prenslikleri'nde ve Yunanistan'da eşzamanlı olarak ayaklanmalar başgösterdi. Romen bölgelerinde derhal başarısızlığa uğrarken, Yunanistan'da bağımsızlık savaşına dönüştüler (1821-1829). Ama Londra Konferansı (1830) hem Yunanistan'ın Düvel-i Muazzama güvencesi altındaki bağımsızlığını hem de Rusya'ya çok bağımlı olan Eflak ve Boğdan'ın özerkliğini hükme bağladı.

19. yüzyılın ilk otuz yılı boyunca, Osmanlı makamları bu iç ve dış tehditler karşısında elleri kolları bağlı beklemediler. Tam tersine, sultanlar gerek askeri alanda gerekse imparatorluğun iç idaresinde hızlı bir radikal reformlar süreci başlattılar. Yeni bir ordu (*Nizam-ı Cedid*) kuruldu, Yeniçeri Ocağı ilga

edildi, zorunlu askerlik hizmeti getirildi. Âyanların ve paşalıkların tasfiyesi yoluyla, bir merkezileştirme politikası yürürlüğe kondu. Örneğin Balkanlar'ın batı kesiminde Yanyalı Ali Paşa 1822'de tasfiye edildi ve Kuzey Arnavutluk'a hükmeden Buşatlı ailesine 1831'de boyun eğdirildi.

Gülhane Hatt-ı Şerifi (1839) reformlarda yeni bir aşamayı ve Tanzimat (tam karşılığı "yeniden düzenleme") adı verilen çağın başlangıcını haber verdi. Bu reformlar (merkezi idare, taşra idaresi, adliye, maliye, eğitim) tedrici bir şekilde yürürlüğe kondu ve özellikle periferik Balkan vilayetlerinde, etkileri ancak Kırım Harbi'nden sonra hissedildi. Ekonomik alanda, 1838 ile 1841 arasında birçok Batı ülkesiyle ticari sözleşmeler yapıldı. Bu liberalizm Osmanlı ekonomisini geliştirirken, onu Düvel-i Muazzama'nın etkisi altına da soktu. Bu ekonomik sızmaya paralel olarak, imparatorlukta Protestan ve Katolik misyonlarının çoğalmasına da tanık olundu. Fransa, İngiltere ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan oluşan koalisyon karşısında Rusya'nın yenilgisiyle sonuçlanan Kırım Harbi (1853-1856), Osmanlı Devleti'ni Batılılar karşısında giderek artan bir bağımlılık içine soktu.

İşte bu bağlam içinde, 19. yüzyılın ilk yarısında Arnavutçuluğun başlangıcı adı verilebilecek olguya dört hadise katkıda bulundu: Batılı bir Arnavutbiliminin –o da henüz rüşeym halindeydi– formülasyonları; Bazı *Arbereş*lerin (İtalya Arnavutları) kimlik beyanları; Protestan misyonerler tarafından Kutsal Metinler'in yerli dilde dağıtılması ve Romen, Sırp, Yunan uluslarının siyasal açıdan özgürleşmeye başlaması.

Buna karşılık, 1830-40'lı yıllarda tamamen veya kısmen Arnavutların yaşadığı bazı topraklarda Babıâli'nin getirmek istediği reformlara tepki olarak patlak veren isyanlar bir Arnavut milliyetçiliğinin tezahürleri olarak kabul edilemez. Tabii ki bazı olaylar yerel nüfusun ve seçkinlerin belleklerinde iz bırakmıştır ve bu anlamda, daha sonraki Arnavut'luk inşalarında dolaylı veya dolaysız yerleri olabilir. Örneğin özellikle travma yaratan bir olay, "Manastır katliamı"ydı. Ağustos 1830'da, savaş sona erdikten sonra Kuzey Arnavutluk'taki başıbozuk birliklerin şeflerini hizaya sokmakla görevlendirilen Mehmed Reşid Paşa onları Manastır/Bitola'ya davet etti. Ama verilen şölenden sonra, sadrazamın emriyle, ileri gelenler ve onların kapı halkı içinden beş yüz kişi katledildi.[2] Daha sonra Tanzimat'ın gelişi, genel anlamda Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki Arnavutların tarihinde bir kırılma noktası ola-

2 Bkz. Ursinus, 1994. Bu olay ve 1830-1840 yıllarının isyanları hakkında, bkz. Ippen, 1916, s. 345-362; ama inceleme çerçevesi Türk olmayan milliyetlerin Osmanlı makamlarına direnişi esasına dayandırılmıştır.

rak kabul edilecektir. Reformların, isyanlar dışında, zorunlu askerlik hizmeti, yeni vergiler ve okul ağlarının gelişmesiyle önemli toplumsal dönüşümlere yol açtıkları doğrudur.

BATI ARNAVUTBİLİMİNİN BAŞLANGICI VE ETKİSİ

Yunan, Türk veya Arap örneklerinde de olduğu gibi, Batı bilimi Arnavut kimlik inşa sürecinin başlangıcında belirli bir etki yaptı.[3] İlgililer tarafından kendi amaçlarına ve içinde evrildikleri bağlama göre kullanılan ve dönüştürülen araçları temin etti. Bu bağlam, Batılı yazarların kuramlarını içinde tasarladıkları bağlamdan haliyle farklıydı.

Batı Arnavutbiliminin doğuşu, yani Arnavutların Batılılar tarafından "keşfi" ve Batılıların onlara yönelttiği analitik bakış birçok etkenin sonucudur. İlk sırada, Batılı Büyük Devletler'in 19. yüzyıl başından itibaren tamamen veya kısmen Arnavutların yaşadıkları bölgelerdeki siyasal çıkarları yer almaktadır. Örneğin William Martin Leake, 1805-06 ve 1808'de gerçekleştirilen seyahatlerin ardından 1814'te Londra'da yayınlanan, *Researches in Greece* adlı eserinin giriş bölümünde, Arnavut diline niye eğildiğini açıklar. Ona göre, genel anlamda yerel diller "yabancı ülkelerde doğru bilgilere ulaşmayı başarmanın tek anahtarıdır." Ama Arnavutluk örneğinde yaklaşımını şu şekilde gerekçelendirir:

> "Belki de birçok kişi, yoksul ve barbar Arnavutluk lehçesine hak ettiğinden fazla önem verildiğini düşünecektir. Bununla birlikte, kendisini kuşatan dillerin arasında ayrı bir nitelik göstermesi, büyük ihtimalle, Güney Avrupa'nın Töton ve Slav fatihlerinin elinde Yunanca ve Latincenin maruz kaldıklarına benzeyen değişiklikler geçirmiş eski Illyria dili olması açısından ilginç gelebilir. Fransız ihtiraslarının yol açtığı seli durduran sonraki olaylar Arnavutluk'un siyasal önemini azaltmış olabilir, ama bu araştırmaların yapıldığı dönemde söz konusu lehçe bir açıdan daha dikkate değer hale gelmişti: O sırada bu lehçenin konuşulduğu ülke, yaşanan değişimler yüzünden, Arnavutluk üzerinden Yunanistan'a giden bir yol açmak konusundaki niyetlerini hiç gizlemeyen düşmanlarımızla temas içine girmişti. Bu koşullarda, asker olarak düzensiz ve disiplinsiz, ama silah kullanmaya son derece yatkın, vahşi, cahil ve gayri medeni, ama doğdukları dağlara coşkuyla bağlı [adamlardan] oluşan, en güçlü istilacıların karşısına doğal engelleri çıkaran bir ülkenin avantajlarına her türlü yabancı davetsiz konuğa direnme kararlılığını ve kendilerini savunma kapasitelerine duydukları güveni ekleyen –bu harp dönemine gelinceye kadar Avrupa'nın en medeni bazı ulusla-

3 Yunan örneği için, bkz. Sigalas, 2001. Türk örneği için, bkz. Kushner, 1977, s. 7-11; Ersanlı Behar, 1992; Copeaux, 1997, s. 34-40.

> rında eksik olan bir özellik– bir ulusun dili hakkında bazı bilgilere sahip olmak iki kat ilginç hale gelmişti."[4]

Yunanistan'a doğru gerçekleşen, bu diğer "ulus"un sahada keşfedilmesini beraberinde getiren romantik atılımı da unutmamak gerek. Hellen muhiblerinin en meşhuru olan Byron Atina'da derlenmiş iki Arnavut türküsü yayınlamıştı.[5]

Yunanistan bağımsızlık savaşı ve Hellen Krallığı'nın kurulmasıyla birlikte Batılılar yeni ülkede Arnavutça konuşanların varlığıyla karşılaştılar.[6] Bavyeralı subay Xylander'i Arnavut dilini o güne dek yapılmamış ölçüde derinlemesine incelemeye sevk eden de bu oldu.[7] Aynı şekilde Arnavutçanın iletişim dili olduğu Yunan donanmasında tabibliğe atanan Reinhold da bu dil hakkında malzeme toplamaya yönelmişti.[8] Öteki "ulus"un bu keşfi özellikle Tyrollü tarihçi ve köşe yazarı Jacob Phillip Fallmerayer tarafından vurgulandı; Hellen muhibliğinin tam karşısında yer alan bu yazar, işi yeni krallığın "Hellen" niteliğini çürütmeye kadar vardırdı ve antik Yunanistan'ın önce Slavlaştığı, sonra da Arnavutlaştığı savını öne sürdü. Bu iddia, gerek Batı'daki Hellen muhibbi çevrelerde gerekse Yunanistan'da geniş polemiklere yol açtı ve Paparrigopulos gibi tarihçiler "ulusal dava"yı savunmak zorunda kaldılar.[9]

Son olarak da, Batı bilimlerinin kendilerine özgü dinamikleri, filolojinin, karşılaştırmalı dilbilimin veya tarihin gelişmesi söz konusuydu; Arnavut örneğinin incelenmesi –tıpkı diğer özel durumlar gibi– bu gelişmeye katkıda bulunacaktı. Özellikle de antik tarihi şimdiki zamanın manzaraları içinden kopya etmeye yönelik alışkanlık, Arnavutlara ve onların diline bir yer aranmasını zorunlu kılıyordu.[10] Batılı âlimler, özellikle de Almanca konuşanlar 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Arnavutların dili, kökeni ve tarihine eğildiler. Bu konuya, çoğunlukla antik Yunan tarihinin incelenmesi üzerinden yöneltilen ilgi tarihsel bir sorunsal (Avrupa tarihi, antikçağ tarihi) içinde doğdu, sonra romantik bir filolojik sorgulamaya ve tarih felsefesine bağlandı.

---

4 Leake, 1814, s. 3-4.

5 Byron, 1811.

6 Yunanistan'daki Arnavut kolonileri hakkında, bkz. bir önceki bölüm.

7 Xylander, 1835, s. 4-5.

8 Reinhold 1855. Johann Georg von Hahn'ın daha ileride söz edilecek kitabının yayınlanması da Reinhold'u teşvik etmişti (bkz. Meyer, 1896).

9 Bkz. Fallmerayer, 1830 ve 1836. Yunanistan'daki tepkiler hakkında, bkz. Veloudis, 1970.

10 Leake, başlıca amacının antik ve modern coğrafyalar arasında bir karşılaştırma yapmak, antik yazarların verdiği bilgilerle ülkenin şimdiki durumunu karşılaştırmak olduğunu açıklar (Leake, 1814, s. i).

Üçüncü aşamada, Arnavut dili karşılaştırmalı gramer ve Avrupa dilbilimi incelemesine tabi tutuldu. Bu incelemelerin çoğu Arnavutçuların sağladığı malzemelerle mümkün oldu ve onlar tarafından kullanıldı.

Demek ki 19. yüzyılın ilk yarısında Arnavutlar hakkındaki bilgilere katkılar farklı türde gözlemcilerden ve aktörlerden kaynaklanıyordu: Bir yanda, sahada çalışan seyyahlar, Hellen muhibleri, askerler, hekimler, idareciler veya konsoloslar; öte yanda, âlimler, filologlar, dilbilimciler ve diğerleri vardı. Bu iki kategoriyi birbirinden ayırmak da her zaman kolay değildi. Örneğin *Die Sprache der Albanesen oder Schkipetaren* (1835) adlı eseriyle Joseph Ritter von Xylander ve *Albanesische Studien*'le (1853) Johann Georg von Hahn Arnavutbilimin babaları olarak kabul edilirler. Halbuki bu kişiler sadece aydın amatörlerdi. Birincisi, Bavyera ordusundan, daha çok askerlik sanatı üzerine eserleriyle tanınan bir subaydı. İkincisi ise çalışmalarını, önce Bavyeralılar adına idarecilik, sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nda Avusturya konsolosluğu yaparken gerçekleştirmişti.

Sahadaki insanlar –seyyahlar, askerler veya idareciler– iki nedenden ötürü ağırlıklı bir rol oynadılar. Birincisi, bilimadamlarına durmadan zenginleşen bir coğrafi, tarihi, etnografik ve özellikle dilbilimsel bilgiler külliyatı sundular. Gramer ve sözlük çalışmaları yayınlayan Leake, Pouqueville,[11] Hahn ve Hecquard bu duruma örnekti. Hem bu külliyat, hem de Kitab-ı Mukaddes'in Protestan misyonerleri tarafından tercüme edilmesi sayesinde dilin analizi giderek kesin ve doğru bir biçimde yapıldı. Sahadaki adamların rolü, yerel aktörlerle kurdukları doğrudan temaslar nedeniyle de önemliydi; bu aktörlerde kendi dillerine ve tarihlerine yönelik bir ilgi doğmasını sağladılar.[12] Marco Botsaris/Boçari 1809'da Arnavutça/Yunanca sözlüğünü Korfu'da Pouqueville'in önünde yazdı. Johann Georg von Hahn Arnavutçayı Yanya'da Zosimea Lisesi'nden iki genç öğrenciyle birlikte öğrendi. Bunlardan ilki, Labove'li (Ergiri/Gjirokaster yakınında) Apostoles Panagiotides Yunanca, Fransızca ve İtalyanca konuşuyordu, ama kendi anadilinde –Arnavutça– yazmayı veya bu dili analiz etmeyi hiç düşünmemişti. Hahn'la kurduğu temas sonucunda bu ilgisi uyandı. Daha sonra doktor oldu. Öteki öğrenci, Elbasanlı Konstantin Kristoforidhi'ydi; onun diline duyduğu ilgiyi ve teorik bilgiyi teşvik eden de Avusturya konsolosu olmuştu.[13] 19. yüzyılın ikinci yarısında

11 Pouqueville, 1805 ve 1826.

12 Sonraki aşamalarda, Batılı âlimler ile yerel aktörler arasındaki yazışmalar onları doğrudan bağlantı içine soktu.

13 Grimm, 1964, s. 52-53.

Kristoforidhi, Protestan misyonerler ile yaptığı işbirliği ile, Arnavutçuluğun önde gelen simalarından biri oldu.

Bunun tam tersi örnekler de yaşandı ve kimi zaman Batılılar yerel kişiler tarafından zaten yapılmış bir çalışmayı kullanmakla yetindiler. Örneğin Leake, dilin öğrenilmesini kolaylaştırmaya yönelik gramer kitabını Yunan kilisesinin *hieroceryx*i olan ve Voskopoje/Moskopolis'te yıllarca öğretmenlik yapan Vithkuq'lu Evstratio'nun yardımıyla yayınladı. Muhtemelen gramer kitabının ve ona eşlik eden Arnavutça/modern Yunanca/İngilizce sözlüğün bir bölümünün gerçek yazarı Evstratio'ydu (yak. 1750-1822).[14] Malta'da bir ticaret okulunu bitirdikten sonra doğduğu şehirde Fransız konsolosluğu kâtibi olan İşkodralı Zef Jubani de 1850'den itibaren bölge folklorunu derlemeye başlamıştı. 1853'te, Britanya konsolos naibinin kâtibiyken, 1858'de Fransız konsolosu Hyacinthe Hecquard tarafından yayınlanacak kitabın (*Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie*) temelini oluşturan çalışmayı kaleme almıştı.[15] Bununla birlikte daha sonra, göreceğimiz gibi, kendi derlemesini de yayınlayacaktı.

Burada söz konusu olan, sahada biriktirilmiş bilgilerin ve az çok ilmi tahminlerin ürünü olarak doğmakta olan Arnavutbilimin tarihine dönmek değil.[16] Bizim açımızdan asıl önemlisi, bu bilimin Arnavutlar hakkında dışsal bir imge oluşturmaya ve Arnavutçulara araçlar sunmaya nasıl katkıda bulunduğunu saptamaktır. Bu imgenin ana unsurları, Arnavut dilinin ve ulusunun kökeni, eskiliği, yerli niteliği ve akrabalığı, ayrıca Arnavut ulusunun tarihi ve karakteristikleridir. Seyyahların ve âlimlerin tahlilleri, hem zamanla ve bilgiler derinleştikçe, hem de kendi duyarlılıklarına göre değişmiştir. Zaten Arnavutçular üzerinde en büyük etkiyi, mutlaka bilgileri en doğru olanlar yapmamıştır. Örneğin Arnavutçanın bir Hint-Germen, yani Hint-Avrupa dili olarak kabul edilmesi,[17] özellikle Malte-Brun ve Johann Georg von Hahn tarafından geliştirilen "Pelasgos kuramları" kadar etkili olmamıştır.

Danimarka asıllı coğrafyacı ve köşe yazarı Malte-Brun (Malthe Conrad Brun) (1775-1826), Arnavut sorununu iki kez; birincisi, bir İtalyan-Arnavutu olan Angelo Masci'nin Fransızca olarak yayınladığı denemesine yaptığı yorumda; ikincisi de kendi *Géographie universelle* adlı eserinde ele

14 Kastrati, 2000, s. 494-513.

15 Kastrati, 1980, s. 128-130.

16 Bu konuda bkz. özellikle Ölberg, 1977 ve 1982; Schaller, 1983; Hetzer, 1985a; Gostentschnigg, 1996; Kastrati, 2000.

17 Arnavutçanın Hint-Avrupa dilleri ailesine ait olduğunu Xylander, sonra Stier, 1854 ve Bopp, 1855 ortaya koymuştur.

almıştır.[18] 1809'da, "Arnavutçanın en eski Avrupa dillerine, Yunanca, Keltçe ve Gotik diline çok benzediğini" düşünen Malte-Brun, onu "kökenleri Avrupa tarihinin en eski devirlerine uzanan" Illyrialıların diliyle özdeşleştirmiş ve eski Illyrialıların Traklara yakın olduğunu belirtmiştir. Ama ölümünden sonra halefi tarafından yayınlanan *Géographie universelle*'de, Pelasgoslarla bağlantı sorununu gündeme getirmiştir. Bu teori önce İtalya Arnavutları, sonra da Yunanistan Arnavutları tarafından farklı yorumlarla ele alınacaktır.[19] Aslında Malte-Brun'ün veya halefinin tasnifi çok açık değildi. Illyrialılar (eski Arnavutlar) ile ait oldukları Pelasgos ailesi ve ayrı bir dala bağlı olan, ama daha sonra karıştıkları Pelasgoslar arasında farklı eklemlenmeleri mümkün kılıyordu.

Otuz yıl sonra Hahn'ın kitabı[20] Arnavutlar hakkında daha kesin bir imge inşa ediyordu, bu da bir sonraki dönemin Arnavutçularının çok işine yarayacaktı: Onların yerliliğini beyan ediyor, artık eski Arnavutlar Illyrialı olarak değil Pelasgos olarak görüldükleri için Arnavut ulusunun antik niteliğini güçlendiriyor, Makedonları Pelasgos-Arnavut grubuna dahil ediyor ve Makedonya devrini ulusun altın çağı olarak sunuyordu. Ayrıca Arnavutlar, Yunanlar ve Romalılar arasında ortak bir köken, dolayısıyla akrabalık bulunduğunu ileri sürüyordu. Birçok noktada esinlendiği İtalyan-Arnavutu Giuseppe Crispi gibi, Kuzey'de daha arı bir Pelasgosluk bulurken, Güney'de bu durumun Yunan kültürünün gelişmesiyle sulandığını belirtiyordu.

Hukuk mezunu olan ve 1835-1843 arasında Yunanistan Krallığı'nda yargıçlık yapan Johann Georg von Hahn, 1843-1847 arasında Atina'da Prusya konsolosluğu, sonra da 1847-1850 arasında Yanya'da Avusturya konsolosluğu görevlerinde bulunmuştu. 1850-1851'de Arnavutluk'ta misyon başkanlığı yapmıştı. Arnavutlar üzerine anıtsal eserini Kyklades adalarında, Syra'da konsolosluk yaparken yayınlamıştı:[21] Bu üç ciltlik eserde Arnavutluk'un coğrafi, etnografik ve tarihsel betimlemesi, Tosk lehçesi grameri, bir metin derlemesi (şiirler, atasözleri) ve bir Arnavutça-Almanca sözlük yer alıyordu. Kitap, Arnavut dili, ülkesi ve sakinleri hakkındaki bilgilere yadsınmaz bir katkıydı. Ama eserin özü bu değildi; çünkü Arnavutların kökeni ve yerli-

18 Malte-Brun, Ange Masci'nin "Essai sur l'origine, les moeurs et l'état actuel de la nation albanaise" incelemesinin yayını ve yorumu, Malte-Brun, c. III, 1809, s. 145 vd.; Malte-Brun, 1841, kitap 118 (*Géographie universelle*'in 1810'da başlayan yayını, yazarın ölümünden sonra mesai arkadaşı Huot tarafından tamamlanmıştır).

19 Malte-Brun, c. IV, 1841, s. 334-335 ve 335-336 ve c. II, s. 57 vd.

20 Hahn, 1854.

21 Kariyeri ve eseri hakkında bkz. Grimm, 1964.

liği sorununu ele alıyordu. "Arnavutlar yerli midir?" sorusuna cevap vermek için Hahn tarihe başvurmuştu. Ama bu yolla ancak bir varsayıma ulaşabilen Hahn,[22] kendi ulus kavramına bağlı başka alanlara da başvurmuştu: Köken birliği, dil aracılığıyla düşünce biçimi birliği ve yaşam tarzı veya âdet birliği.

Bir tarafta Arnavut âdetleri, diğer tarafta da Roma ve Hellen âdetleri arasında gördüğü benzerlik aracılığıyla, bunların ortak bir Pelasgos kaynağından geldiklerini ispat ediyordu. Arnavutların atalardan kalma en saf âdetleri korumuş olmalarını (kısas kanunu, kan davası, aşiret örgütlenmesi) onların tecrit haliyle ve Romalılarla Hellenlerin tarihe girdiklerinde çoktan arkalarında bıraktıkları bir "kültür derecesi"nde kalmalarıyla izah ediyordu. Dilde yaptığı incelemeye dayanarak Epirlilerin ve Makedonların barbar oldukları, yani Yunan olmadıkları ve Epirlilerin, Makedonların, Illyrialıların aynı aileye ait oldukları, Epirlilerin ve Makedonların Tyren-Pelasgos ailesinin çekirdeğini oluşturdukları, en nihayet de Illyrialıların Pelasgoslar oldukları sonucuna varıyordu. Yer adlarının tahlili sayesinde –çok güvenilir olmasa da– Arnavutça etimolojileri bulabiliyordu. Buna karşılık, Yunan tanrı adlarının ve sözde Arnavut alfabesinin tahlilini Arnavutların "Pelasgosluğu"nun ispatının güçlü noktası olarak kabul ediyordu. Tanrı adlarına ilişkin olarak, Hahn'ın yaptığı İtalya Arnavutlarının, Crispi ve De Rada'nın kullandığı yönteme uymaktan ibaretti. İleride göreceğimiz gibi, bu yöntem bir Arnavut (dolayısıyla Pelasgos) etimolojisi aramaya yönelikti. Özgünlüğü daha çok bir "ulusal Arnavut alfabesi" sunmasından kaynaklanıyordu. Orta Arnavutluk'ta birkaç kişi tarafından kullanılan bu özel alfabenin kökenini Fenike alfabesinden aldığını ve ilk Yunan alfabesinin kardeşi olan Pelasgos alfabesinden başka bir şey olmadığını ileri sürüyordu. Böylece Hahn özgün bir Arnavut ulusu kimliği beyanına katkıda bulunurken, ona Yunan ulusuyla akrabalık da atfediyordu.

Bu "Pelasgos teorileri"nin gündeme getirilmesine rağmen veya onlara karşı, kökenlere ilişkin başka teoriler de yürürlükte kaldı. En güzel günlerini 20. yüzyıl Arnavut tarihyazımında yaşayan "Illyria teorisi" gündemdeydi. Zaten Pelasgos teorileriyle bağdaşmayan bir yanı da yoktu. Buna karşılık, Kafkas kökenleri teorisinin bazıları açısından, Balkanlar'a daha geç bir dönemde gelindiği teorisiyle atbaşı gittiği için, Arnavutların Balkan Yarımadası'nın yerlileri olduğunu yadsımak gibi bir faydası vardı. Örneğin 1855'te

22 Hahn şu açıklamayı yapar: Arnavutlar Slav olmadıklarına ve bilinen halklarla hiçbir yakın akrabalık bağları bulunmadığına ve kaynaklarda Slavlar dışında büyük bir halk oluşturmaya yetecek kadar önemli hiçbir göç hareketine değinilmediğine göre, Arnavutların ülkenin Slavlardan önceki ilk sakinlerinin soyundan geldiklerini kabul etmek gerekir (bkz. Hahn, c. I, 1854, s. 211 vd.).

Göttingen'de savunduğu tez, Hahn'ın eserinin çürütülmesine dayanan genç bir Yunanın tavrı buydu.[23]

O dönemde Batılıların yazılarında, yerli olsunlar veya olmasınlar, Arnavutlara ilişkin en yaygın imge, dağlarında tecrit edilmiş ve özgür bir halde yaşayan savaşçılardan oluşan "barbar" bir ulustu: Bu imge çok dayanıklı çıkacaktı. Ama 19. yüzyılın başından itibaren Arnavutlar içinde farklı kimliklerden söz edilecek, bunların içinde dinsel kimlikler de yer alacaktı. Dinsel bölünmeye değinilmesine karşın, Balkanlar'daki İslâm'a ilişkin bazı analiz şemalarından hareketle, bu duruma genellikle fazla önem verilmiyordu. Dönemin birçok Batılısı açısından, ya İslâm ve Müslümanlar reddedilmesi gereken yabancı cisimlerdi, ya Balkan İslâmı yüzeysel bir din ve Balkan Müslümanları potansiyel Hıristiyanlardı; ya da bölgedeki İslâm ve Müslümanlar Avrupalı oldukları için Türk, Arap ve diğer Müslümanlardan farklıydılar. Nitekim, Malte-Brun ve Hobhouse Arnavutlarda, özellikle de sadece biçimsel bir ibadeti sürdüren Müslümanlarda dine karşı bir ilgi eksikliği bulunduğu görüşündeydiler. Arnavutlar kendilerini –Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer yerlerinden farklı olarak– Müslüman veya Hıristiyan olarak değil, Arnavut diye adlandırıyorlardı.[24] İhtidadan ilk söz edenlerden biri Leake oldu; ona göre bu işlem siyasal gerekçeler ve Müslüman statüsünün sağladığı avantajlar yüzünden gerçekleştiriliyordu.[25] Hahn, Arnavutlarda dini betimlerken daha fazla ayrıntıya girmişti. Yine de İslâm konusunda sadece bu dinin zayıf noktalarına işaret ediyordu: İhtidaların kısmen yakın tarihli olduklarını, Shpat bölgesinde gizli Hıristiyanlar bulunduğunu, Bektaşi tarikatının özellikle Orta Arnavutluk'ta ve Güney'in tamamen Arnavut bölümünde çok fazla temsil edildiğini, Ergiri/Gjirokaster sakinlerinin ve onların kuzey komşuları olan Labların Arnavutlar arasında ılımlı Müslümanlar olarak kabul edildiklerini saptıyordu. Zaten görüşlerini özcü bir yaklaşıma bağlıyordu:

> "Bu olgu [Arnavutların ihtida etmesi] Arnavut karakterine özgü olsa gerek; Yunan veya Ulah siyasal özgürlüğünü inancına feda eder, Arnavut ise baskıya öyle tahammüllüdür ki özgürlüğünün bedelini babalarının diniyle öder. Her yerde –güç dengelerinin [İslâm'dan] kararlı bir şekilde uzak durmaya ve Haç'ın altında bir bağımsızlık değeri kazanmaya (Mirditlerin ve *Malisor*'un sancaklarını Haç süslemektedir) elvermediği her yerde– İslâm'a geçen savaşçı ırkların hepsi için bu durum geçerlidir. Türk [= Müslüman] Arnavutların zayıf dinsel duyguları da, din hakkındaki sohbetlerde bahsi

23 Nikokles, 1855.
24 Malte-Brun, c. IV, 1841, s. 334; Hobhouse, 1855, s. 137-138.
25 Leake, 1814, s. 250.

geçen ve *cujus est regio, ejus est religio* manasında kullanılan "kılıç ne yandaysa inanç da o yandadır" deyişini gayet güzel ispatlamaktadır."[26]

Bunun dışında, coğrafyacı ve seyyah Ami Boué Arnavutların da –Boşnaklar gibi– Hıristiyan Kilisesi'nin güdümüne en kolay sokulacak halklar arasında yer aldıklarını, çünkü atalarının Hıristiyan olduklarını hatırladıklarını ve Hıristiyan dininin faydalı yanlarını gördüklerini söylüyordu.[27] Alsace'lı dönme İbrahim Manzur'un çok daha az özcü –özcülüğü alt-gruplar düzeyine taşıyıp zaman zaman karikatürleştirse de– gözlemleri ve yargıları bir istisnaydı. Ona göre, 19. yüzyıl başında Gegler sofu Sünni Müslüman, Mirditler dindar Katolik, Tosklar Aliciydi –bir önceki bölümde gördüğümüz gibi. Hıristiyan Tosklar açısından dinin tek amacı kendi inançlarından olmayan herkesten nefret etmelerini sağlamak, çarşambaları, cumaları ve çok sayıda uzun perhiz dönemleri boyunca et yemeyi yasaklamaktı. Müslüman Lablar kendilerine "Türk", yani Müslüman, Hıristiyanlara da "gâvur" demekten başka bir şey bilmiyorlardı. Çamlara gelince, bunlar gayet sofu Sünni Müslümanlardı ve pek çok ulema çıkarıyorlardı.[28]

Zaten Batılıların söyleminde görülen Arnavutlar içi kimlikler de çeşitli dinsel aidiyetlerle sınırlı değildi. "Ulus"un büyük "aşiretler"e bölünmesi de söz konusuydu. İbrahim Manzur da Pouqueville (Mirditlere Geglerin içinde ayrı bir yer veriyordu) ve Leake gibi[29] dört "aşiret" ayırt etmekle birlikte, Leake aynı zamanda basit Kuzey/Güney ayrımını da öne çıkarıyordu. Kuzey Arnavutlarının karakterinin Güney Arnavutlarından çok farklı olduğunu da vurguluyordu. Aynı şekilde, 19. yüzyıl ortasında, Hahn sadece iki ana "aşiret" ayırt ediyordu: Gegler (Kuzey'de) ve Tosklar (Güney'de); zaten bunları da sırasıyla Illyrialıların ve Epirlilerin soyundan gelenlerle özdeşleştiriyordu.[30]

İTALYA ARNAVUTLARI KÖKENLERİNİN PEŞİNDE

Batılıların içinde, kendi "ulus"larının kökenlerini araştırmaya koyulan İtalya'nın Arnavut entelektüellerine özel bir yer vermek gerekir. 19. yüzyıl başları Calabria ve Sicilya açısından, tıpkı Güneydoğu Avrupa için olduğu gibi, hatırı sayılır siyasal ve toplumsal dönüşümler anlamına geliyordu. 1805 ile 1815 arasında Bourbonlar Napoléon tarafından Napoli'den kovuldular; Na-

26 Hahn, c. I, 1854, s. 35, not 72.
27 Boué, c. IV, 1840, s. 181-182.
28 İbrahim Manzur Efendi, 1827, s. I-XXXIX.
29 Pouqueville, 1826, s. 196-197 ve 198 vd.; Leake, 1814, s. 251.
30 Hahn, c. I, 1854, s. 12 ve 217-221.

poléon kardeşini tahta çıkardı, onun da yerini 1808'de Joachim Murat aldı. IV. Ferdinand'nın yeniden İki Sicilya kralı ilan edilmesinden sonra, Kraliyet iki hareket tarafından sürekli sarsıldı: Sicilya özerklik yanlıları ve liberaller. Kral 1819'da Arnavut köylerine tanınmış muafiyetleri kaldırırken,[31] feodal imtiyazları da iptal etti. Hem Sicilya hem de Calabria'nın Arnavut çevreleri Bourbon karşıtı hareketler için elverişli bir zemin oluşturuyordu herhalde. Garibaldi Sicilya'da güçlü bir destek buldu. Calabria *Arbëresh*'lerine gelince, tüm isyanlara katılmışlardı (1799, 1821, 1844, 1848 ve 1860). Krallığın en iyi okullarından biri olan ve İtalya Arnavudu seçkinlerin bir bölümünün yetiştiği San Demetrio Corone Koleji devrimci geleneğiyle tanınıyordu.[32]

Calabria ve Sicilya'nın *Arbëresh* kolonilerinden çıkmış bazı eğitimli kişiler bu bağlamda bir Arnavut'luk inşa etmeye giriştiler. Bunu iki şekilde yaptılar: Bir yandan, Arnavut "ulus"unun kökeni, tarihi ve dili hakkındaki İtalyanca yayınlar üzerinden; diğer yandan da ya bir yaratımın veya halk türkülerinin derlenmesinin ürünü olan şiirsel ve edebi bir külliyat oluşturulması aracılığıyla. Bu kimlik beyanı toplumsal ve siyasal hak talepleriyle bağlantılıydı. Çoğunlukla Ortodoks ritinden ruhban hiyerarşisine mensup olan bu eğitimli kişiler Bourbonlar tarafından desteklenen Katolikliğe karşı mücadele etmek ve kendi konumlarını savunmak durumundaydılar. Ayrıca, görece güç koşullarda yaşayan ve esas olarak köylü bir nüfus topluluğunun seçkinlerini oluşturuyorlardı. Ama kimlik beyanları aynı zamanda milliyetlerin özünü dilleri, halk türküleri ve âdetleri üzerinden öne çıkarmaya yönelen romantik akımdan da esinlenmişti.

Birinci kategoride yer alan, ulusun kökeni ve dili üzerine yayınların özelliği büyük ölçüde Yunan kimliğinden, farklılıktan hareketle bir Arnavut kimliği inşa etmekti. O zamana dek Yunan-Bizans ritinin İtalya Arnavutlarının ayırt edici özelliğini oluşturan merkezi bir unsur olduğunu, kendilerine özgü kurumlarının (kiliseler, kolejler, seminerler) genellikle *greco-albanese* veya *dei Greci* ("Yunan") diye nitelendiğini hatırlatmakta yarar var. Ayrıca kutsal dil de Yunancaydı. Arnavutların kökenine eğilen ilk yazar, 1792'de Napoli krallığında baronların hakları ve imtiyazları üzerine bir kitap yayınlayan hukukçu Angelo Masci'ydi (1758-1821) ve kolejlerinin sürdürülmesi için bir savunma yapmak istemişti.[33] Bu amaçla, Krallık'taki Arnavutlara dikkat

31 Kalabria ve Sicilya'daki Arnavut kolonileri hakkında, bkz. bir önceki bölüm.

32 Bkz. Pipa, 1978, s. 77-78.

33 Calabria'yı sarsan isyanlarda, 1799 ve 1806'da, kolej iki kez tahrip edilmişti (Dorsa, 1847, s. 94). Dolayısıyla okulun yeniden inşa edilmesi talebi söz konusuydu.

çekmeye ve onların önemini vurgulamaya, örneğin Balkanlar'a doğru olası bir genişleme çerçevesinde faydalı olabileceklerini göstermeye uğraşmıştı.

Yazdığı deneme 1807'de, Napoléon rejimi kurulduktan kısa bir süre sonra, "Arnavut ulusunun kökeni, âdetleri ve günümüzdeki durumu üzerine" başlığıyla Napoli'de yayınlandı.[34] İspat için antik tarihçilere dayanıyordu; Batılı âlimlerin kaydettikleri ilerlemelerden habersizdi, sadece Leibnitz'in adını zikretmişti. Ona göre, Arnavutlar âdetlerini ve törelerini olduğu gibi korumuş barbar bir ulus (halk manasında) oluşturuyorlardı. Kul değildiler, cesurdular ve silah kullanmayı seviyorlardı. Geniş bir toprak parçasında yaşıyorlardı: Arnavutluk, Yunanistan, İtalya ve Sicilya. Ayrıca, Yunanlardan, Slavlardan ve Türklerden farklı yerli –daha sonra yerel denecektir– bir halk söz konusuydu. Ama Angelo Masci daha özel olarak Yunanlardan farklılıkları üzerinde duruyor, İtalya Arnavutlarının İtalya Yunanlarından farklı olmasını da bu başlığa dahil ediyordu. Ona göre, Yunanlar antik Yunanların soyundan geliyorlardı; Arnavutlar ise Epirlilerin, Makedonların ve Illyrialıların ardıllarıydı; şöyle yazıyordu:

> "Makedonlar, Illyrialılar, Epirliler aynı, ama Yunanların dilinden farklı bir dil konuştuklarına; birbirlerine benzemekle birlikte, Yunanlardan farklı olduklarına göre; modern Arnavutların oturdukları yörelerin yerlisi olduklarından ve bu eski ve değerli ulusların soyundan geldiklerinden kuşku duyulabilir mi?"[35]

Son olarak da, Angelo Masci Arnavut ulusunun Pyrrhus, Büyük İskender ve İskender Bey etrafında şekillendirilmiş ilk panteonunu ortaya koyuyordu.[36]

Potenza (Basilicate) bölgesinden aynı kuşağa ait bir başpapaz, Michele Scutari de çok benzer fikirler ifade etmiştir. Arnavut ve Yunan dillerinin ve uluslarının farklılığını vurguluyor ve Arnavut dilinin yazımında Latin alfabesinin kullanılmasını öneriyordu.[37] "Yunanistan'ın yenilenmesi"ne tanık olan

---

34 Masci, 1807.

35 Masci, 1809, s. 158.

36 Bkz. bir önceki nottaki referans. Metin iki yıl sonra Malte-Brun tarafından *Annales des voyages de la géographie et de l'histoire* içinde Fransızca olarak ve 1847'de Napoli'de özgün haliyle yeniden basıldı. Bununla birlikte, Malte-Brun Masci'nin modern araştırmalardan haberdar olmadığını, açıklamalarının çoğunun hayal ürünü olduğunu, bazı sorunlara değinmekten kaçındığını ve antik tarihçilerden sadece kendi ispatını ilgilendiren bölümleri aldığını göstermiştir.

37 *Notizie istorische sull'origine, e stabilimento degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie sulla loro indole, linguaggio, e rito* başlıklı, 33 sayfalık bir broşür (Potenza, 1825) yayınlamıştı (bkz. Kastrati, 2000, s. 569-571).

sonraki kuşakların temsilcileri için, Arnavutça/Yunanca farklılığı Arnavutçuluklarının başlıca özelliklerinden biri olarak kaldı. Bundan böyle, tarihsel ve filolojik kanıtları Batı biliminin sonuçlarına –bunları işlerine geldiği gibi yorumlasalar bile– çok daha fazla dayanacaktı. Özellikle Pelasgos teorisi, yani Arnavutların Pelasgosların soyundan geldiğini ileri süren teori gündeme getirildi ve söylemlerinin ana unsurlarından biri oldu. Yine de bu teoriyi kullanış biçimleri çeşitlilik gösterdi ve Balkanlar'da, Yunanlar ile Arnavutlar arasında gelişen kullanımdan ayrıldı. İtalya'nın birleşmesinden önceki dönemde bu Arnavutçuluğun önde gelen üç siması Giuseppe Crispi (1781-1859), Girolamo De Rada (1814-1903) ve Vincenzo Dorsa (1823-1885) oldu.

Bizans ritinden piskopos ve Palermo Üniversitesi Yunan edebiyatı öğretmeni ve aynı şehrin Yunan-Arnavut seminerinin rektörü olan, Sicilya'nın bir *Arbereş* köyünde doğmuş Giuseppe Crispi, 1831'de yayınlanmış ve başlığı tezini hemen ortaya koyan bir kitabın yazarıdır: "Arnavut dili hakkında, bu dilin özgün karakterini ve onu büyük ölçüde Yunan dilinin anası haline getiren Pelasgoslara, Frigyalılara, Makedonlara ve ilk Eolialılara kadar uzanan kadimliğini ispatlayan inceleme."[38] Malte-Brun'den çok yararlanan, ama aynı zamanda –Jup Kastrati'ye göre– Palermo Yunan-Arnavut seminerindeki öğretmeninin yayınlanmamış çalışmalarından da istifade eden[39] Giuseppe Crispi'nin asıl yapmak istediği, Arnavutçayı Yunancadan daha eski, dolayısıyla daha soylu bir anadil olarak göstermekti. Şöyle bir kanıtlama yöntemi kullanıyordu. Dardanialılar, Frigyalılar ve Pelasgoslar Hellenlerden daha eskiydi ve izleri Arnavutçada takip edilebilen bir dilleri vardı. Hellenler uygarlaşarak ve o zamandan beri "Yunanca-Hellence" denen dili (zevk sahibi insanların dili) geliştirerek ana gövdeden ayrılırken, göçebe Pelasgoslar, sonra da Makedonlar ve Epirliler eski dili (Pelasgos dili) konuşmaya devam ettiler; büyük ölçüde barbar kalan bu dil 19. yüzyıl Arnavutlarının ağzına kadar ulaştı. Üstelik Herodotos da Yunan tanrılarının isimlerinde Pelasgos dilinin türevlerini saptamıştı. Crispi bu isimleri Arnavut dili sözlüğünde yeniden bulur. Bizzat "Pelasgos" kelimesi de "eski", "kadim" anlamına gelmekte ve Arnavutçada aynı manaya gelen *plak* kelimesine denk düşmektedir. Son olarak, bir kez daha Malte-Brun'e dayanan Crispi, Arnavutların savaşçı tabiatını özcüleştirir. Ona göre, "Arnavut" manasına gelen *shqiptar* kelimesi "silahlı adam" anlamına gelen *skifos*'tan türemiştir.

---

38 Crispi, 1831. Crispi dört yıl önce de köyünün tarihi hakkında bir kitap yayınlamıştı. Ayrıca 1853'te Sicilya Arnavutlarının âdetleri üzerine bir kitap yayınladı (bkz. Kastrati, 2000, s. 571-575).

39 Kastrati, 2000, s. 572. Ayrıca bir kere de Pouqueville'den alıntı yapar.

Giuseppe Crispi'nin eseri 1836'da yeniden basıldı. Dönemin eğitimli *Arbereş*'lerini etkilediği kesindi.[40] İleride göreceğimiz gibi, İtalya Arnavutlarındaki Arnavutçuluğun simge ismi haline gelecek şair Girolamo De Rada da, 1840'lı yıllarda yayınlanan bir denemede aynı tezleri ileri sürdü.[41] *Antichità della nazione albanese* başlığıyla yeniden yayınlanan daha sonraki bir versiyonuna (Napoli, 1864) bakılacak olursa, De Rada bu eserde Arnavut dili ve ulusunun Yunan dili ve ulusundan daha eski oldukları fikrini yineliyordu. Ama aynı zamanda Yunan çoktanrıcılığını Pelasgos dininin basit bir sistemleştirilmesi olarak gösteriyordu. Bunu göstermek için, Crispi'nin de yaptığı gibi, Yunanlar tarafından alınıp kullanılmış Pelasgos tanrı isimlerinin Arnavutça etimolojilerini bulmak amacıyla Homeros'u yeniden okumuştu. Örneğin, *Athina* Arnavutçadaki *e thene*den, yani tam karşılığıyla "söylenmiş olan" dan; *İra* ise *hera*dan, "zaman"dan ve *Dilios* da *diel*den, "güneş"ten geliyordu.

Ama daha geniş çaplı bir incelemede Pelasgos tezini asıl geliştiren, Calabrialı bir diğer *Arbëresh,* Vincenzo Dorsa oldu. Bir hukukçu ailesinden gelen Dorsa, San Demetrio Corone kolejinde, sonra da Roma'daki *De Propaganda Fide* Kongregasyonu'nun kolejinde öğrenim görmüştü. Felsefe ve matematik eğitimi de aldıktan sonra, Bizans ritinden rahipliğe atanmış ve doğduğu köyde ders vermeye başlamıştı. Birkaç yıl sonra, 1847'de, Napoli'de *Su gli Albanesi. Ricerche e pensieri* başlıklı bir kitap yayınladı. Bu eserin amacı, "saygın, ama bilinmeyen bir ulusun haklarını kamuoyu nezdinde canlandırmak"tı. Yazara göre, bu ulus bilinmiyordu, çünkü her zaman Yunanlarla karıştırılmıştı. Gerçekten de kitabın sayfaları boyunca, Arnavut/Yunan farklılığı giderek netleşen bir biçimde çizilirken, buna Arnavut'luğun öne çıkarılması ve paralel bir biçimde "Yunanlığın" gözden düşürülmesi eşlik eder.[42] Göreceğimiz gibi, kanıtlama yöntemi kökenler ve dil sorununa dayanmakla birlikte, İtalya Arnavutlarının "Doğu Yunanları" gibi hizipçi olmadıklarını, Papa'ya sadık kaldıklarını ve Katolik hiyerarşisinin onları dinsizlikle damgalaması için bir neden bulunmadığını ispat etmenin söz konusu

40 Örneğin Giovani Schiro'nun 1834'te Palermo bilim, edebiyat ve sanat gazetesinde "Rapporti tra l'Epiro e il Regno delle due Sicilie" başlığıyla yayınlanan incelemesinde benzer tezleri yinelediği anlaşılmaktadır (bkz. Kastrati, 2000, s. 576-579).

41 "Divinazioni pelasgische", Lucifero, 1840 veya 1841, Emmanuele Bidera, *Quaranta secoli. Racconti su le Due Sicile del Pelasgo Matn-eer,* Napoli, 1846 içinde "Identita degli Albanesi co' Pelasgi" başlığıyla yeniden yayınlandı (Arnavutların Pelasgoslarla özdeşliği).

42 Eserin ikinci bölümünün başlığı şöyledir: "Arnavut ulusunun kadimliği; [bu ulus] Yunan ulusuyla mı karışmıştır, yoksa ondan ayrı mıdır?"

olduğu son derece açıktır.[43] "Ulus" kavramı da seleflerindekinden daha belirgin bir hal alır. Vincenzo Dorsa hem konsensüse hem öze dayalı karma bir tanım önerir. Ona göre, bir kökenleri, bir dilleri, kendilerine ait âdetleri ve gelenekleri olduğunu kabul eden insanlar topluluğuna ulus denir. Zaten eserini de, "Bölünmüş, dağılmış, ama bir ulusuma" ithaf eder. Onun romantik milliyetçiliği, "Ne mutlu ülkesi onuruna bir anıt diken yazara" deyişinde de kendini gösterir.

Vincenzo Dorsa'nın antik yazarlara, birçok Batılı âlim ve seyyahın eserlerine –Byron, Hobhouse, Pouqueville, Malte-Brun, Gibbon, Cantu, Niehbur, Balbi, vb.– ayrıca İtalya Arnavudu seleflerine dayandırdığı kanıtlama yöntemi şöyledir. Eski Arnavutluk Illyria, Makedonya ve Epir'e denk düşmektedir. Eski Arnavutlar Illyrialılar, Makedonlar, Epirlilerdir; modern Arnavutlar ise Arnavutlar ve Epirlilerdir. En eski halk olarak kabul edilen Pelasgoslar MÖ 2000'e doğru Anadolu'dan Yunan dünyasına gelmişlerdir. Pelasgos halkı Tesalya, Epir ve Makedonya'da sağlam bir şekilde tutunurken, güneyde bu yörelerin ilkel halkları arasına dağılmış ve dağınık bir şekilde yerleşmiştir. Demek ki Vincenzo Dorsa arılık ve arı olmama kavramını gündeme getirmektedir. Kuzeyde (ona göre Dodone "Pelasgosluğun" merkeziydi) Pelasgosların karakteri hiç bozulmadan korunmuştur ve modern Arnavutlarda da yaşamaktadır. Buna karşılık güneyde karışım olmuştur ve bu arı olmayan karışım sonucu Hellenler ortaya çıkmıştır.

Onun Arnavut'luğa değer yükleme yöntemi uygarlık, yerlilik ve eskilik kavramlarına da dayanmaktadır. Ona göre, Pelasgosların barbar olması uygar olmadıkları anlamına gelmez. Homeros tanrısal, demek ki çok soylu Pelasgoslardan bahsediyordu. Yunanlarda "Pelasgos" barbarla eşanlamlıydı, ama eski kültürün, öğretinin ve dilin koruyucusu olan halk anlamında kullanılıyordu. Vincenzo Dorsa, Malte-Brun'e dayanarak, Arnavutların doğrudan Pelasgos soyundan geldiklerini ve yerli (yerel) olduklarını, çünkü dilleri aracılığıyla Yunanlar ve Keltler kadar uzun süredir Avrupa'da yaşadıklarının kanıtlandığını ileri sürer. Arnavut dili Homeros'tan önce Yunanistan'da konuşulan barbar dildir. Tanrı isimlerinin, yer isimlerinin ilksel manalarının, tek heceli biçimin Arnavutçada bulunmasının ve Arnavut diliyle Sanskritçe, Farsça, Keltçe veya İbranice gibi en eski diller arasında bir yakınlık görülmesinin de kanıtladığı gibi, Arnavutça Pelasgosların dilinin bir kalıntısıdır.

Dorsa, eserinin devamında, antik Makedonya, Epir ve Illyria'nın, son-

43 Bkz. özellikle "Vantaggi che ritrarrebbe la Religione e il Governo sottoponendo gli Albanesi-greci del Regno a Diocesi Greche" başlıklı bölüm, s. 105 vd.

ra da Roma çağından İskender Bey'e kadar Arnavutluk'un tarihini anlatır. Angelo Masci gibi, bir ulus panteonu oluşturur. "Kruje kahramanı" İskender Bey bu panteonun başlıca simasıdır, zaten onun ölümü de İtalya'daki Arnavut kolonilerinin oluşumunda kurucu olay olarak sunulur. Yerlerinde kalan Arnavutlara ilişkin olarak, dağlara çekilmiş, yenilmezliklerini ve âdetlerini koruyan nüfus toplulukları imgesi oluşturulur. Anlattığı tarih, onu Arnavut ulusunun başlıca karakteristiğine değinmeye sevk eder: Tüm büyük simaların, İskender Bey kadar Philippos, Büyük İskender, Pyrrhus'un da gösterdiği "savaşçı deha", "savaş sanatı". Bu konuda Dorsa'nın 19. yüzyıl başında ün salan üç Müslüman Arnavudun da adlarını sayması ilgi çekicidir: Mehmed Ali, Tepedelenli Ali Paşa ve İbrahim Paşa. Yine de, Osmanlı İmparatorluğu'nu ve İslâm'ı sistemli bir şekilde zorbalıkla, vahşetle ve bölünmeyle özdeşleştirir ve çokdinli bir Arnavut toplumu tasavvur ediyormuş gibi gözükmez. Zaten Arnavutların (bu kez Hıristiyan olanlar) Yunanistan bağımsızlık savaşındaki önemli katkısı, ama Arnavutluk'un aynı bağımsızlıktan yararlanamaması üstünde ısrarla durur. Üstelik, Balkan Yarımadası'ndaki Arnavutların kaderi konusuna eğilirken aslında İtalya'daki Arnavutların durumunu tahlil eder. Balkanlar'daki Arnavutlar dillerini ve âdetlerini koruyup boyunduruğa karşı mücadele etmek için savaşçı kalmak zorundayken, İtalya'daki Arnavutlar kılıçlarını terk edip uygarlığa geçtikleri için İtalyan toplumu içinde erime ve Arnavut ulusuna aidiyetlerini unutma eğilimindedirler.[44] Bu nedenle, ona göre, Hıristiyanlığın zaferi ve Arnavutluk'un yenilenmesi sayesinde, Balkanlar'daki Arnavutlar da uygarlığa erişecek ve tüm ulus yenilenebilecektir.

Arnavut ulusunun dili ve kökenleri konusundaki hepsi İtalyanca kaleme alınmış bu inşa çabalarına paralel olarak, Calabria ve Sicilya'nın *Arbëresh* seçkinleri arasında folklora duyulan ilgi de yaygınlaşmıştı. Hukukçular, rahipler, öğretmenler türküleri derlemeye ve vatandaşlarının âdetlerini gözlemlemeye başladılar. Örneğin Girolamo De Rada 1833'te kolejden mezun olduğunda bir avukattan kolonisindeki halk türkülerini derlemesini isteyen bir mektup aldı. Genç şair bu işle uğraşırken orada bir esin kaynağı da buldu ve 1836'da (öğretmeni Emmanuele Bidera'nın da yardımıyla) ilk derlemesini yayınlayarak 15. yüzyıla kadar uzanan bir halk şiiri olarak tanıtılan ulusal ede-

44 Vincenzo Dorsa, İtalya Arnavutlarının krallığa yararlı olduklarını ve isyan edebilecek savaşçılar olmadıklarını göstermek amacıyla, onların Karadağ ve Himare gibi çetin bölgelerden değil, İskender Bey'in hüküm sürdüğü ve yaşayanların Arnavutluk'un geri kalanından daha ılımlı ve sadık oldukları Mirditler diyarından geldiklerini açıklar (s. 83). Mirdit soyundan gelmenin onlara daha güçlü bir Hıristiyan kimlik de verdiğini, çünkü Mirditlerin 19. yüzyılda Katolikliğin savunucusu olan Arnavutlar diye bilindiklerini de eklemek gerek.

biyatın "mucidi" haline geldi. On bir yıl sonra, bizzat Vincenzo Dorsa bu konuda şunları yazdı:

> "Şu kadarını söyleyeyim: Kendi ulusunun geleneksel türkülerinin ruhu Bay De Rada'ya öylesine nüfuz etmiştir ki, onun şiiri, şöyle bir göz atıldığında 15. yüzyıldaki Arnavutların şiirinin bir yankısı olarak algılanabilir. Şöyle bir göz atıldığında diyorum, çünkü onun şiiri bunun dışında günümüz şiirinin en ayırt edici niteliklerini de taşımaktadır."[45]

Hatta Dorsa, De Rada'nın ikinci derlemesiyle (*Canti storici albanesi di Serafina Thopia, moglie del principe Nicola Ducagino,* Napoli, 1839, 1843) İskoç halk ozanı Ossian'ın şiiri arasında bir koşutluk kurar.[46] 1855'te Batı'da bazıları onu giderek "ulusunun Macpherson'u" haline gelen bir şair diye değerlendiriyorlardı.[47] James Macpherson (1736-1796) İskoç *Highland*'larının kadim şiirinden parçaları bulduğu kabul edilen adamdı; halbuki, bu parçaları aslında kendisi kaleme almıştı.[48] Gerçekten de, De Rada'nın yaratıcı eseri Arnavut dilinin yazı dili haline getirilmesinde, ama özellikle de 15. yüzyılın bir altınçağ ve "Türkler"e karşı mücadele devri olarak mitleştirilmesinde önemli rol oynamıştı. Ama İskender Bey ancak sonraki dönemlerde anlatılarının merkezi kişiliklerinden biri haline geldi ve De Rada'yı yakından inceleyenlerin gösterdikleri gibi, yaratımı –daha çok değilse bile– aynı zamanda kendi yaşamının ve ruh hallerinin bir yansımasıydı; bu ruh halleri de hem romantizmin hem de 19. yüzyılın ilk yarısının Calabria'sındaki siyasal ve toplumsal durumun etkisinde kalmıştı.[49]

Cosenza (Calabria) eyaletinde doğan, Bizans ritinden rahip ve San Demetrio Corone kolejinde Yunanca ve Latince öğretmeni bir babanın oğlu olan Girolamo De Rada eğitimini bu okulda yapmıştı. 1834'te hukuk eğitimi görmek üzere Napoli'ye gitmiş, ama orada edebiyata yönelmişti. 1836'da ilk derlemesini Arnavutça ve İtalyanca olarak yayınladı: *Poesi albanesi del secolo XV. Canti di Milosao, figlio del despota di Scutari.* 1836 ile 1838 arasında, bir kolera salgını yüzünden başkentten ayrıldığı sırada, Kalabrialı bir devrimci gruba katıldı ve yasadışı bir hayat sürdü. 1838'de geri döndüğünde (yine çift dilli olarak) *Canti storici albanesi di Serafina Thopia, moglie del principe Nicola Ducagino*'yu yayınladı; devrimci faaliyetleri nedeniyle sansüre takılan bu eser

45 Dorsa, 1847, s. 133.
46 *A.g.e.*, s. 133-134.
47 Prof. Pott'un Müller tarafından nakledilen bir açıklaması söz konusudur; Müller, 1855, s. 58-59.
48 Trevor-Ropper, 1992.
49 Bkz. Elsie, 1995, s. 158-168, Petrotta, 1932, s. 247 vd., ve özellikle Pipa, 1978.

1843'te yeniden basıldı. 1840'tan sonra, Mazzini'den ve genelde devrimci faaliyetlerden uzaklaştı. Halk türküleri yazmaya ve derlemeye devam ederek, 1847'de ilk eserinin, *Milosao*'nun yeni bir versiyonunu yayınladı. 1848'de bir gazete yayınlamak üzere liberallerle görüşmelere oturdu. Ama sonuçta, *L'Albanese d'Italia* adlı gazeteyi tek başına çıkardı. Bu gazete, Arnavut sorunundan çok, o dönemde İki Sicilya Krallığı'nın yaşadığı çalkantılarla ilgiliydi. On iki sayı çıkan bu süreli yayında birkaç Arnavutça metin de yer almıştı; bunlardan biri de Francesco Santorin tarafından Anayasa onuruna yazılmış bir marştı. Anlaşıldığı kadarıyla, abonelerinin çoğu Calabria'nın İtalya Arnavutlarıydı. Ama De Rada'nın devrimci akımlara mesafeli durması bazı *Arbëresh*'ler tarafından çok eleştirildi ve gazete yayınına son verdi.[50] 1849'da De Rada San Demetrio Corone kolejine Arnavutça öğretmeni olarak atandı, ama birkaç yıl sonra Bourbonlara karşı eski faaliyetlerinden ötürü görevinden azledildi.[51]

19. yüzyılın ilk yarısının *Arbëresh* seçkinleri bünyesinde Arnavutçuluğun gelişmesini ölçmek için, birçoğu yazma olarak kalan başka eserlerin varlığını da dikkate almak gerekir: Halk şiiri derlemeleri, İtalyanca çeviriler, sözlükler.[52] Bununla birlikte, Arnavutça kitapların ve kıraatın yaygınlaşması konusunda ilk bilinçli çabalar Protestan misyonerlerden geldi.

PROTESTANLAR YEREL DİLİN ÖNE ÇIKARILMASININ HİZMETİNDE

Protestanlar birçok yerel dilin "edebileşmesi"nde önemli bir rol oynamışlardır. Bu durum hiç tartışmasız Arnavutça için de geçerlidir. *British and Foreign Bible Society*'nin 19. yüzyıl başında Kutsal Metinler'i Arnavutça yayınlama girişimi bu dildeki kitap ve kıraatın Balkan Yarımadası'na yayılmasına – henüz çok tedrici ve sınırlı kalmakla birlikte– daha önce görülmemiş bir hız kazandırmıştır. Gerçekten de, ilk amaçları basit inanan kitlesinin Kutsal Metinler'e erişimini sağlamak olan Protestan misyonerler geniş bir dağıtımı amaçlıyorlardı; örneğin Katolikler için kitap yayınlayanlardan bu anlamda farklıydılar.[53]

---

50 Daka, 1971-1974, s. 144; Petrotta, 1932, s. 853-854; Elsie, 1995, s. 159-160 ve 171; De Rada, 2002, s. 122-140.

51 Girolamo De Rada'nın yanı sıra bir başka *Arbëresh* de bu dönemde Arnavut edebiyatının kuruluşuna katkı yaptı. Bu kişi, Calabrialı Fransisken keşiş Francesco Santorin'di. 1839'da Napoli'de *Il canzionere albanese* başlıklı bir şiir derlemesi yayınladı. İtalya birleşmeden önce Arnavutça iki din eseri de yayınladı.

52 Bkz. Elsie, 1995, s. 179-183.

53 Roma'da Katolikler için dini kitap üretimi özellikle 1840'lı yıllardan itibaren hız kazandı (Hetzer, 1985a, s. 68 vd).

Bu girişim, *British and Foreign Bible Society*'nin Moskova temsilcisi Robert Pinkerton ile Viyana'da küçük bir koloni oluşturan Arnavutların 1816'da Avusturya'nın başkentinde buluşmalarının ürünüydü.[54] Yeni Ahit'in Arnavutça tercümesinin yapılması fikrinin misyonerden mi yoksa Arnavut göçmenlerden mi çıktığını bilmek güç; R. Pinkerton bu girişimi 28 Ağustos 1816 tarihli bir mektupla üstlerine önerdi.[55] "Antik Illyria ile Epir'in büyük bir bölümü"nde yaşayan Arnavut ulusunun Slavca, Türkçe, Yunanca ve Latinceden farklı, ayrı bir dil konuşmasını ve Arnavutların Hıristiyan Ortodoks olanları[56] için litürjik hizmetin Yunanca yapılmasını, rahiplerin bir bölümünün ve halkın bu dili hiç anlamamasını gerekçe olarak gösteriyordu. Ona göre, tercüme İon adalarından bir veya birkaç kişi tarafından, Arnavut bir rahibin gözetimi altında yapılabilirdi. Ayrıca, tercümeyi Yunan harfleriyle basmak gerektiğini, çünkü en uygun alfabenin bu olduğunu ve Yunanca okumayı önceden bilenler açısından metnin okunmasını kolaylaştıracağını da eklemişti. Muhtemelen üstlerinin onayını alan R. Pinkerton, 1819'da Korfu'ya, sonra da İstanbul'a gitti ve orada tercümeyi yapacak Vangjel Meksi ile tanıştı.

Bu kişiliğin ilginç ve üzerinde durmaya değer bir profili vardır: Eğitimine Yanya'da başlayıp Batı Avrupa'da devam etmiş, Arnavutça bir gramer yazması kaleme almış ve Yunan gizli *Filiki Hetairia*'nın üyesi olmuş, 1820'li yıllardaki ayaklanmaya katılmıştır. Lunxhëri bölgesindeki (Ergiri/Gjirokastër'in doğusu) Labovë'den olan Vangjel Meksi, 1803'te Ali Paşa tarafından tıp eğitimi yapmak üzere Napoli'ye gönderilmişti. Yanya'ya, paşanın maiyetine geri döndükten birkaç yıl sonra gözden düşünce tekrar Batı'ya (Venedik) gitmiş, sonra da Seres'de öğretmenlik yapmaya başlamıştı. O sırada diğer Arnavutlar tarafından, Arnavut dilinin grameriyle ilgili bir eser kaleme aldığı için, Protestan misyonerlere tavsiye edilmişti. 19 Ekim 1819'da tercüme sözleşmesi İstanbul'da imzalandı. Maddelerden birinde, tercümenin paşalığın merkezi olan Yanya'da konuşulan dilde yapılacağı belirtilmişti. Tercümesini 1821'de tamamladı ve kısa bir süre sonra, 1823'te Tripolitsa'da, kuşatılan Yunan asilerin arasında öldü.[57]

---

54 Protestan misyonerlerin bu faaliyeti hakkında, bkz. öncelikle Lloshi'nin çok ayrıntılı incelemesi (1973-1974).

55 Yeni Ahit'in Sırpça ve modern Yunanca tercümelerine de aşağı yukarı aynı dönemde girişildiğini belirtmek gerek. Protestanlar Sırpça tercümeyi 1819'da, modern Sırp-Hırvat dilinin kurucusu, meşhur dilbilimci, sözlük yazarı ve folklorcu Vuk Karadziç'e ısmarlamışlardı.

56 Bazı Arnavutların Müslüman olduklarının belirtildiğini de kaydedelim. Demek ki Katoliklerden söz edilmemişti. Aslında burada sadece Güney Arnavutları dikkate alınmıştır, çünkü Viyana'daki Arnavut göçmenleri güney kökenliydi.

57 Onun hakkında ayrıca bkz. Vangjel Meksi, 2000 ve Kastrati, 2000, s. 514-521.

Vangjel Meksi ile *Bible Society*'nin çalışmasının İstanbul Patrikhanesi tarafından kötü karşılanmadığını da kaydetmek gerek. Zaten misyonerler de 1824'te tercümeyi yayınlamaya karar verdiklerinde, o sırada Korfu'da bulunan eski Eubeios piskoposu ve geleceğin Atina piskoposu Ergiri/Gjirokastër kökënli Grigor Gjirokastriti'ye başvurdular. Piskopos metni gözden geçirdi ve ilk risalenin (*Aziz Matta İncili*) provalarını düzeltti; bu ilk risale Yeni Ahit'in tamamının yayını için bir deneme olarak[58] 1824'te Korfu'da basıldı. Tam metin ise üç yıl sonra, 1827'de, yine Korfu'da basıldı. Bu yayın, uyarlanmış Yunan harfleriyle[59] ve karşı sayfasında modern Yunanca metne yer verilerek yapılmıştı.[60] Tercümenin ikinci baskısı 1858'de Atina'da yapıldı.

19. yüzyılın bu ilk yarısında Protestanlar henüz faaliyetlerinin ilk aşamasındaydılar. Yunan bağımsızlık savaşının ve onu izleyen yirmi yılın çalkantılı çerçevesi içinde, Korfu baskıları çok sınırlı bir satış rakamına ulaşabildiler (1827'de 650 nüsha). 1833'te Ergiri/Gjirokastër piskoposu Yeni Ahit'in Arnavutça baskısından 60 nüsha, ama bunun yanı sıra Mezmurlar'ın Yunanca baskısından da iki yüz nüsha sipariş etmişti.[61] Atina'daki ikinci baskı ise (1858) ancak 1877'de tükendi. Yine de bu kitaplar Arnavut diliyle ilgilenen küçük bir yabancı âlimler ve Arnavutlar çevresinde özel bir etki yaptı. Daha önce de gördüğümüz gibi, önce Xylander, sonra da Hahn incelemelerinde bu kitaplara dayandılar. Ayrıca bu çalışmalar, imparatorluktaki ve diyasporalardaki Hıristiyan çevrelerin "kaynaşması" içinde yaşayan Viyana kolonisi veya Vangjel Meksi gibi Arnavutların katkılarıyla gerçekleştirilmişti.

GÜNEYDOĞU AVRUPA ULUSLARININ ÖZGÜRLEŞMESİ KARŞISINDA ARNAVUTLAR

18. yüzyıl sonundan beri Güneydoğu Avrupa'da "uluslar"ın inşasına yönelen dinamikler, içinden bu yeni kolektif kimliklerin –Sırp, Bulgar, ama özellikle Yunan ve Rumen– yükseldiği toplumlarla temas içinde olan Arnavutça konuşanları da etkilemekten geri kalmayacaktı. Bu durum özellikle Hıristiyan Ortodokslar için geçerliydi. Ortak din ve Yunan dilinin hem kutsal dil hem de ile-

58 Misyonerler, ilk risale aracılığıyla, tercümenin anlaşılırlığını Korfu'da, sonra da Missolonghi ve Orta Arnavutluk'ta test ettiler.

59 Vangjel Meksi tercümesinde Yunan harflerine ek olarak Arnavut diline özgü sesler için bazı Latin harfleri de kullanmıştı. Nihai versiyonda bu harflerin yerini Yunan harfleri veya bazı özel harfler aldı.

60 Yayıncıların bu kitapları nüfus içinde olabildiğince geniş biçimde dağıtma isteğinin bir işareti olarak, Grigor Gjirokastriti Yeni Ahit'in kalın bir tek cilt halinde değil de, iki cilt olarak basılmasını önermişti, çünkü Arnavutların kutsal kitapları göğüslerinde taşıma alışkanlıkları vardı.

61 Hetzer, 1985a, s. 51.

tişim dili ve toplumsal yükselme dili olarak hegemonyası bazı Ortodoksları bu yeni kimliksel inşalara katılmaya iten etkenlerdi. 18. yüzyılın ikinci yarısında, Yunanca konuşmayan nüfus topluluklarının Hellenleşmesini teşvik etmek amacıyla çokdilli (Yunanca-Ulahça-Arnavutça veya Yunanca-Ulahça-Arnavutça-Bulgarca) deyimceler [*glossaire:* Eski ya da az bilinen kelimeler sözlüğü] ve sözlükler oluşturulmuştu.[62] Yunan isyanının önderi Rhigas Feraios hiçbir ayrım yapmaksızın Bulgarları, Arnavutları, Ermenileri ve Yunanları ayaklanmaya çağırmıştı.[63] Aslında Yunanca konuşmayan birçok Ortodoks ve onlarla birlikte Arnavutça konuşanlar –Orta Yunanistan'ın Arvanites'leri veya Vangjel Meksi gibi Epirliler– 1820'li yılların Yunan isyanlarına katıldılar. Bununla birlikte kaynaşma ve asimilasyon dinamiği sonunda ters yönde bir dinamiğe, farklılaşmaya yol açtı. Din ve kültür temeline dayalı ortak bir kimlik beyanı cemaat içinde yerel diller temeline dayalı bir farklılığı –bundan dolayı ortak kimlik her zaman sorgulanmasa bile– ortaya çıkardı. Kimlik inşalarında yerel diller giderek önem kazandıkça da bu süreç hız kazanmaya başladı.

Eflak'a göç etmiş bir Arnavut olan ve bir Arnavut dili alfabesi kaleme alan –bu türün yayınlanmış ilk örneği– Naum Vekilharci'nin (1797-1848'e doğru) faaliyetini bu çerçeveye yerleştirmek gerekir.[64] Vithkuq (Korçë bölgesinde) yakınındaki Bredh köyünden olan Vekilharci 1797'de, bir tüccar ve ordu müteahhidi ailesinde doğdu. Doğduğu bölgeyi 1819'da, Vithkuq yıkıldıktan sonra terk ettiği söylenir. Eflak'a göç etti ve orada *Filiki Hetairia* ile temasa geçti. 1821'de İpsilanti ve Vladimirescu'nun baskısına karşı patlak veren isyana katıldı. Hareketin yenilgiye uğramasından sonra başına ne geldiği bilinmiyor –bazıları Almanya ve Avusturya'da eğitim görmüş olabileceğini varsayıyor. 1830'lu yıllarda bir tüccarın avukatı ve Braila'da bir dükkân sahibi olarak yeniden karşımıza çıkıyor. Rumen prensliklerine yerleşmesi sayesinde yerel entelektüel çevrelerle –Rumen yurtseveri Georghe Lazar'ın fikirlerinden etkilendiği belirtilmektedir– ve çeşitli göçmen gruplarıyla bağlantı içine girmişti. Örneğin Bulgar doktor ve yazar İvan Seliminski ile dost olduğu bilinmektedir.

Naum Vekilharci, 1824-1825'ten itibaren anadiline karşı vazife duygusuyla Arnavutça için bir alfabe geliştirmeye başlar. Ama ancak yirmi yıl sonra, 1844'te anlaşıldığı kadarıyla Bükreş'te (bazılarına göre ise İstanbul'da)

62 Örneğin 1770'te Venedik'te yayınlanan Kavalliotis'in deyimcesi ve Voskopojeli Daniel'in 1802'de yayınlanan Yunanca-Ulahça-Bulgarca-Arnavutça sözlüğü (bkz. Kitromilides, 1990, s. 26-27).

63 Faensen, 1980, s. 12-14.

64 Bu kişi hakkında (tam adı Naum Panayot Haxhi Lazar Bredhi'ydi) bkz. Pepo ve Maslev, 1961; Iancovici, 1971; Faensen, 1980, s. 22-32; Elsie, 1995, s. 213-215; Kastrati, 2000, s. 529-541.

taşbaskı olarak sekiz sayfalık küçük bir alfabe yayınlamıştır. Ertesi yıl, bu kez 48 sayfalık, okuma parçaları da içeren –Kitab-ı Mukaddes tarihinden alıntılar– ikinci bir alfabe yayınlamıştır.[65] Geliştirdiği alfabe tamamen özgündü. Böylelikle, Arnavutlara dinsel bölünmelerden kurtulmayı sağlayacak bir araç vermek istemişti. Ama bu otuz üç harflik alfabe karmaşıktı ve özellikle matbuat açısından kullanımı güçtü.[66]

Yine de bu alfabeler belli bir ölçüde dağıtıldı. İlk alfabe teslimatı Korçe'ye gönderilmişti. Nüshalar, metropolitin Përmetli kâtibi sayesinde dağıtılacaktı. Bu kâtibin Naum Vekilharci'ye gönderdiği 22 Nisan 1845 tarihli bir mektuptan, alfabenin Korçe ve bölgesinde Përmet ve Berat'a kadar dağıtıldığını ve iyi karşılandığını öğreniyoruz. Yine bu mektuba göre, insanlar Arnavutça okuyup yazmaya başlamış ve bizzat Korçë metropoliti de bu durumu coşkuyla karşılamıştı. Ancak bu metropolitin, kilisede Yunancanın tekelini yıpratan bir esere karşı aldığı bu tutum nedeniyle Aralık 1845'te başka bir göreve alındığı yazılmaktadır. Bununla birlikte, 19. yüzyılın ikinci yarısında, yine Vithkuq bölgesinden bir Arnavutçu, Spiro Dine, 1854'te çocukların okulda Vekilharci'nin alfabesini kullandıklarını gördüğünü belirtmektedir.[67] Bu tanıklık eserin en azından birkaç yıl boyunca belirli yerlerde kullanımda kaldığını akla getirmektedir. Arnavutçu çevreler ve Batılı âlimler de alfabenin varlığından hemen haberdar oldular. İtalya Arnavudu Vincenzo Dorsa 1847'de çıkan kitabında bu özel alfabenin oluşturulmasına değinir.[68] Avusturyalı bir âlim de aynı yıl yayınlanan ve alfabeleri inceleyen eserinde bu alfabeden söz eder.[69]

Başka çalışmalar da hazırlayan –biri gramer kitabı– Naum Vekilharci'nin gerekçeleri, herhalde 1846'da kaleme alınmış iki mektubundan anlaşılmaktadır. Bu mektuplardan biri, "tüm zengin ve eğitimli Ortodoks Arnavutlara" hitap eden bir genelgedir; diğeri ise yeğeni İoannis Tsalis'e (Yani Kali) yazılmıştır. Birincisinde, Arnavut dilinin "yazı dili haline getirilmesi" için harcadığı çabayı dönem açısından klasik bir formülasyon olan, ulusların varoluş koşulları çerçevesine yerleştirir. Sadece yazılı bir dili olan uluslar –Yunanca *ethnos* kelimesini kullanmaktadır– uygar uluslar düzeyine yükselebilir, diğer uluslar onların kölesi olarak kalmaya mahkûmdur. Çeşitli istilalar ve si-

65 Naum Veqilharxhi yayınlarını süreli yayın veya bu örnekte olduğu gibi yıllık yayın olarak tasarlamış olabilir. Birinci alfabede "birinci yıl", ikincisinde de "ikinci yıl" ibareleri yer alıyordu.

66 *Studime historike*, 1968, s. 76.

67 Dine, 1908, s. 20.

68 Dorsa, 1847, s. 131.

69 Auer, 1847.

yasal altüstlükler ve yeni dini dogmaların gelişi sonucunda Arnavut ulusu ahlâki ve siyasi bir çöküntü yaşamıştır. Cehalet, barbarlık ve kölelik içine yuvarlanmıştır. Eğitimli olanlar göç etmek zorunda kalmışlardır ve artık vatanları için uğraşmamaktadırlar. Ulusun dilini bilmemekte, akrabalarından ve dostlarından uzaklaşmaktadırlar. Buna karşılık, diğer ulusların gelişmesine katkıda bulunmakta ve kendilerine "Yunan", "Hellen" veya "Ulah" denmesinden memnuniyet duymaktadırlar. Dolayısıyla, Naum Veqilharxhi'ye göre, dostluk bahanesiyle başkaları için çalışmayı bırakıp kendi ulusunun gelişmesi için uğraşmanın, uygar dünyada temel iletişim araçları olan dilini ve yazısını geliştirmenin vakti gelmiştir.[70]

Naum Veqilharxhi'nin yeğenine gönderdiği mektup daha da öğreticidir, çünkü orada Arnavutçu ideolojisinin Ortodoks göçmen topluluğu içinde neden olduğu eleştirilere cevap vermektedir. Başta yeğeni olmak üzere bazıları tarihte bir Arnavut ulusunun var olduğu, üstelik bu ulusun –Naum Veqilharxhi'ye göre– Ortodoksları, Müslümanları ve Katolikleri aynı bünyede bir araya getirmesi gerektiği fikrine karşı çıkmaktadırlar. Naum Veqilharxhi eleştirileri, "Zararın neresinden dönülse kârdır" diye yanıtlar. Diğer ulusların da –Yunanlar, Rumenler, Amerikalılar, İngilizler– uygarlığa geçmeden önce kendi barbarlık dönemleri olmuştur. Yeğeninin Arnavut ulusunun varlığını duymamış olmasının nedeni, Arnavut gençliğini değil Yunan gençliğini aydınlatmak üzere kurulmuş Yunan okullarında eğitim görmüş olmasıdır. Yani Kali'nin "bağnaz Müslümanları", "batıl inançlı Ortodoksları" ve "diğer tüm dinlere sövüp sayan Papacıları" bir araya getirmenin imkânsızlığını ima ederek karikatürleştirdiği dinsel çeşitlilik konusunda da, Naum Veqilharxhi Arnavut'luğun işin özünü temsil ettiğini, dinsel aidiyetlerin ise sonradan edinilmiş ve değiştirilebilir özellikler olduğunu belirterek cevap verir. Onun ulus tanımı öncelikle, bir yandan dile –ve daha sınırlı ölçüde âdetlere–, diğer yandan da akrabalığa dayanmaktadır: Ona göre, "ulusunu inkâr etmek", "akrabalarını, ailesini, dostlarını, yurttaşlarını, baba ocağını, atalarının mezarlarını ve ailesinin kutsal nesnelerini inkâr etmek" anlamına gelir.[71] Müslümanları ve Hıristiyanları kapsayan bir Arnavut ulusu konusundaki bu ilk inşa çabasının kâğıt üzerinde kaldığını kaydedelim. Alfabenin esas olarak Hıristiyan çevrelerde dağıtıldığı anlaşılıyor. Naum Veqilharxhi genelgesinde sadece Hıristiyanlara hitap ediyor. Ve ona göre, yeni dinlerin gelişi ulusun yaşadığı çöküntüde pay sahibi olmuştur.

70 Bkz. Pepo ve Maslev, 1961'de yanında Arnavutça tercümesi de bulunan Yunanca metin.

71 *A.g.e.*

Demek ki Naum Veqilharxhi'nin Arnavutçuluğu, gittiği ve en geç 1848'de öldüğü İstanbul'daki çevresinde hiç paylaşılmıyordu. Zaten yeğeni de onu yabancıların etkisinde kalmak ve "kendi çıkarları"nı görememekle suçluyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında Arnavutçu çevrelerde dolaşmaya başlamış bir rivayete göre, Veqilharxhi Patrikhane veya bazı Yunan çevreleri tarafından zehirlenmişti.[72] Arnavutçuluğun başka şahsiyetleri için de dile getirilen bu iddianın doğrulanması zordur.

BİR ARNAVUTÇU AĞ BAŞLANGICI MI?

Demek ki ilk Arnavutçular 1850 öncesinde ortaya çıkmıştır. İtalya Arnavudu kolonileri içinde, Bizans ritinden Ortodoks veya Katolik Hıristiyanlar vardı. Vangjel Meksi ve Naum Veqilharxhi ise, hali vaktinde yerinde çevrelerden gelen ve yüksek öğrenim görmüş gençlerdi. Hayatlarının en azından bir bölümünü Osmanlı İmparatorluğu'nun uç bölgelerinde, Rumen prensliklerinde veya yurtdışında geçirmişlerdi. Balkanlar'daki özgürleşme hareketlerinin peşine takılmışlar, Arnavutçulukları da katılım ve/veya tepki yoluyla, Hellenizmin gelişmesine yakından bağlı kalmıştı. Yanya ve Korçë bölgeleri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arnavutçuların ocağı demesek bile, kökeni olarak daha o zamandan öne çıkmaya başlamıştır. İtalya örneğindeyse, *Arbëresh* seçkinleri –hukukçular, rahipler, öğretmenler– içinden çıkıyorlardı. Onların yerel bir bağlamda, ama aynı zamanda romantik esinin ateşi içinde şekillenen Arnavutçuluğu da paradoksal bir biçimde Arnavut/Yunan farklılığı çevresinde inşa edildi. Ama bu örnekte, esas olarak *Arbëresh*'lerin mezhepçi (Ortodoks – ç.n.) olmadıklarını kanıtlamak söz konusuydu. Bu Arnavutçular henüz kitle örgütlenmesi peşinde değillerdi. Olsa olsa, Naum Veqilharxhi'nin alfabesiyle Arnavutça yazı dilini ve Girolamo De Rada ile 1849-1851'de Arnavutça eğitimini yaygınlaştırmaya uğraşmış, bunda da pek başarılı olamamışlardı.

Kökenler sorunu dışında, Arnavut ulusal kimliğini inşa çabaları henüz oldukça özlü bir çerçevede bir panteon imal edilmesine –özellikle İskender Bey'in öne çıkarılmasına– başvuruyordu. Din dikkate alındığında, çokdinlilik etrafında bir anlam karışıklığı doğuyordu. Bazılarına göre bu bir engeldi. Başkaları için ise, Müslüman Arnavutların varlığı "Türk" hâkimiyetine bağlıydı ve bölgeyi Avrupa'nın (ve Hıristiyanlığın) yeniden fethetmesi sonucunda

72 Örneğin, İstanbul'da çıkan Bulgar gazetesi *Makedonija* 1867'de bu versiyona yer vermiştir; 1879'da Thimi Crei ve 1880'de Thimi Brandi de aynı görüşü dile getirmişlerdir (Faensen, 1980, s. 29). Bu iddianın, Patrikhane Arnavut dilinin edebileştirilmesine karşı çıkmaya başladığında ortaya atıldığına dikkat çekelim; Veqilharxhi'nin yaşadığı dönemde böyle bir şey henüz söz konusu değildi.

İslâm ortadan kaybolacaktı. Veqilharxhi'de bile, çokdinlilik kâğıt üstünde kalıyordu ve İtalya Arnavutları Hıristiyan kimliğini benimsiyorlardı. Eskiliği ile soyluluk kazanan Arnavut ulusu, genel olarak barbar kabul ediliyor ve dilin öne çıkarılması sayesinde "medenileşeceği" düşünülüyordu; alfabe hakkındaki ilk sorgulamalar da buradan kaynaklanıyordu. Son olarak, ulusla en sık özdeşleştirilen ve onun barbar karakterine bağlanan özellikler arasında dağlı ve savaşçı tabiatını saymak, dağlılığın özgürlük ve arılık kavramlarını da peşi sıra getirebildiğini kaydetmek gerekir.

Güneydoğu Avrupa'da olduğu gibi İtalya'da da iş başında olan milliyetler dinamiğinin dışında, ilk Arnavut'luk inşaları bir yandan Batılı âlimlerin ve seyyahların, diğer yandan da Protestan misyonerlerin harekete geçirdiği dinamiklerin de sonucuydu. Farklı aktörler arasında kurulmuş bir "ağ"dan söz edilebilir mi? Muhtemelen hayır. Yine de, daha önce de altını çizdiğim gibi, tüm bu dinamikler birbirinden besleniyordu ve aralarında doğrudan veya dolaylı temaslar, ya da en azından birbirlerinin varlığı hakkında bilgiler mevcuttu. Naum Veqilharxhi yeğenine yazdığı mektupta Alman Xylander'in ve İtalyan Arnavutlarının (Crispi, De Rada, Bidera)[73] çalışmalarından söz ediyordu, Vincenzo Dorsa da Naum Veqilharxhi'nin alfabesinden haberdardı. Sahadaki Batılıların geleceğin Arnavutçuları üzerinde nasıl bir etki yapmış olabileceklerini de gördük. Yunanistan'daki bazı Arnavutları o dönemde kendi dilleriyle ilgilenmeye iten de yurtdışında geçirdikleri günler olmuştu. Tassos Nerutsos, 1844-1848 arasında Münih'te tıp ve filoloji eğitimi alırken, Byron ve Xylander tarafından yayınlanmış Arnavutça metinleri düzeltmeye ve Almancaya çevirmeye koyulmuştu.[74] Aynı şekilde, Anastas Kulurioti'nin ABD'de eğitim aldığı süreç de belirleyici olmuş gibi gözükmektedir. Oraya, muhtemelen 1840-1850 yıllarında bağımsızlık savaşında yetim kalmış çocukların sorumluluğunu üstlenen bir Protestan misyonu tarafından gönderilmişti.[75] Yunanistan'a döndüğünde, *British and Foreign Bible Society* ile işbirliği yaptı ve ülkedeki en aktif Arnavutçu müteşebbis oldu.

Kendi yaşadıkları yerlerde veya yurtdışında Batılılarla kurulan temaslar, görüldüğü üzere, esas olarak Hıristiyanları kapsıyordu. Bununla birlikte, Tanzimat'la birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman seçkinlerinin bazı oğulları da Osmanlı makamları tarafından öğrenim görmeleri için Ba-

73 Pepo ve Maslev, 1961, s. 209.

74 Bu çalışma yazma olarak kalmış ve Tassos Nerutsos onu ancak kırk yıl sonra Avusturyalı Arnavutbilimci Gustav Meyer'e vermişti (Neroutsos-Hartinger, 1992, s. 109-110 ve 126-127).

75 HHStA (Viyana), PA XIV/18, Tomar XII/2, Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", 1899, s. 15. Ayrıca. bkz. Skoulidas, 1992.

tı'ya gönderildi. İçlerinde, Tiran beylerinin ailesinden Said Sermeddin Toptani de vardı; 1849'da, meşhur Türk entelektüeli İbrahim Şinasi ile aynı sırada, Paris'e gönderilmişti.[76] Onunla 1863'te, seyahatlerinden birinde, Tiran'da karşılaşan Johann Georg von Hahn, Farsça ve Arapçayı olduğu gibi Fransızcayı da mükemmel konuşan, çünkü yıllarca Paris'te yaşamış bir genç olduğunu söylüyordu.[77]

Hıristiyanlar açısından, modern Hellenizmin geliştiği Yunan çevreleriyle ilişkiler de –sık sık söylendiği üzere, sadece bir fren değil– Arnavutçuluğun gelişiminde bir etken oldu. Bir sonraki dönemin birçok Arnavutçusu Kırım Harbi öncesinde, Yanya'daki meşhur Yunan lisesinde, Zosimea kardeşlerin okulunda yetiştiler. Yani Vreto 1843 ile 1847 arasında bu okulda eğitim aldı. 1847'de bu okuldayken, iki arkadaşının verdiği İskender Bey hakkındaki bir kitabı okuduktan sonra onun öyküsüyle ilgili bir şiir kaleme aldı.[78] Nitekim, Yunan entelektüel ağları İskender Bey figürünün Arnavut ulusal kahramanı konumuna yükseltilmesinde azımsanamayacak bir rol oynamışlardı.[79] Ama yakından bakıldığında, bu gençlik şiirinin henüz tam anlamıyla Arnavutçu sayılamayacağı görülür, çünkü yazar Arnavut kimliğinden çok, Hıristiyan Ortodoks kimliğini öne çıkarmaktadır.[80] Yani Vreto dışında, *Pelasgos* gazetesinin başyazarı Anastas Byku/Pykaios da 1848'e doğru bu okuldan mezun olmuştur; gelecekte Yeni Ahit'i tercüme edecek Konstantin Kristoforidhi ise, 1847-1850 arasında Konsolos Johann Georg von Hahn'a Arnavutça öğretirken, bu okulda öğrenciydi.

Ama bu tanışıklıkların ve temasların ötesinde, bazı ilişkiler İtalya, Yunanistan ve Romanya arasında kurulacak bir Arnavutçu ağını haber veriyordu. 1840'lı yılların başında, Girolamo De Rada Yunanistan bağımsızlık savaşının Arvanites kahramanlarından Amiral Andreas Miolis'in Napoli'ye uğrayan Kral Otton'a eşlik eden oğluyla tanışmıştı. De Rada bu vesileyle ona eserlerini göstermiş ve Miolis de kendisini Bavyera'dan dönerken Yunanistan'a götürmeyi teklif etmişti. Ama bu projeden bir sonuç çıkmadı. Birkaç yıl son-

---

76 Said Toptani hakkında, bkz. Nishku 2000. Bununla birlikte, bu yazar hatalı bir biçimde Said Toptani'nin 1848 Devrimi sırasında Paris'te olduğunu yazmaktadır; İbrahim Şinasi hakkında da aynı hata yapılmıştır. Ayrıca, bir sonraki bölümde söz edeceğimiz Hasan Tahsin'in de onunla aynı sırada Paris'te kaldığını belirtmektedir ki, bu da yanlıştır, çünkü Hasan Tahsin Paris'e 1857'de gönderilmiştir.

77 Von Hahn, 2001, s. 29.

78 Şiir ancak 1897'de Bükreş'te çıkan *Shqiperia* gazetesinde yayınlandı (23 ve 30 Ağustos 1897 tarihli 16. ve 17. sayılar).

79 İskender Bey hakkındaki Yunanca edebiyat için, bkz. Jochalas, 1975.

80 Bu metin Vreto, 1973, s. 43-48'de de bulunmaktadır.

ra, 1846'da, bir diğer *Arbëresh,* modern Yunanca bilen Tomazo Paçe Yunanistan'a bir seyahat yaptı ve bir Atina dergisinde De Rada'nın "Divinazioni pelasgische"sinden bir parça yayınladı.[81] Bu yayının Yunanistan'da, hatta Romanya'ya kadar uzanan bir etkisi oldu. Paçe İtalya'ya döndüğünde Bükreş'ten Yunanca bir mektup aldı; mektupta şöyle bir cümle vardı: "İtalya'daki *Arbëresh* okullarında anadilin öğretildiğini duyunca, Arnavutların yürekleri çarpmaya başladı."[82] Bu mektubun Naum Vekilharci tarafından yazılmış olma ihtimali yüksektir, çünkü o da "Zengin ve eğitimli Ortodoks Arnavutlara genelge"sine şu sözlerle başlamıştı:

> "Vatanlarını seven yurttaşlarıma Yunan gazetelerinde yeni çıkan bir filolojik incelemeye dikkatle göz atmalarını salık veririm; bu eser, Arnavutlarla da ilişkili olduğu için, büyük bir dikkati hak etmektedir."[83]

Paçe'nin makalesi Yunanistan'da da iki yıl sonra Andreas Papadopulos Vretos'un Yunancaya tercüme ettiği İskender Bey'in yaşamöyküsünün giriş bölümünde yeniden basılacaktı.[84] Bir sonraki dönemin başlangıcına işaret eden *Pelasgos* gazetesinde de Pykaios yine Tomazo Paçe'yi (Yunanca söylenişiyla Thomas Pakis) sahiplenecekti.

---

81 De Rada'ya göre, bu makale *Minerva* dergisinde çıkmıştı; ama *Pelasgos* gazetesine göre makaleyi *Athena* dergisi yayınlamıştı (no: 1302, 24 Mart 1846). Kastrati 2000, s. 583'e göre, makale no: 1304'te çıkmış ve Rumence bir tercümesi de Eliade Radulescu tarafından Haziran 1846'da Rumence *Coriere român* gazetesinde yayınlanmıştı.

82 De Rada, 2002, s. 108-110. De Rada bu mektubun kendisini halk türkülerini derlemeye devam etme konusunda yüreklendirdiğini belirtir.

83 Pepo ve Maslev, 1961, s. 200.

84 Bkz. Sigalas, 1999, s. 74. Andreas Papadopulos Vretos bu aktarımı yapabilecek konumdaydı, çünkü İthakeli olduğu için eğitimini İtalya'da almış ve 1820'de Napoli'de İskender Bey'in yaşamöyküsünü İtalyanca olarak yayınlamıştı. Daha sonra Korfu'daki İon Üniversitesi'nin kütüphanecisi olmuştu. 1830'da yerleştiği Yunanistan'da bir gazete çıkarıyordu ("Vretos" maddesi, *Meyers Konversationslexikon*). Vretos'un 1812'de Moskova'da Yunanca basılmış bir kitaptan hareketle yaptığı İskender Bey'in İtalyanca ve Yunanca yaşamöyküsü yayınlarının çeşitli versiyonları hakkında, bkz. Jochalas, 1975.

5

1856-1876: Bir Arnavutçu Ağının Ortaya Çıkışı

1840'lı yıllarda bazı Arnavutçular benzer bir yol izleyenlerin fikirleri ve faaliyetleri hakkında bilgi sahibi olsalar da, bir Arnavutçu ağının yavaş yavaş oluşması ve bağların kurulması ancak Kırım Harbi sonrasına rastlar. 1860'lı yılların başlarında Yunanistan'da yayınlanan bir süreli yayın ilk kürsüyü, ilk tartışma yerini oluşturmuştu. Tanışmalar, yazışmalar, tasarılar gün ışığına çıktı. Bu, artık bir düşünce ve eylem birliği olduğu veya istikrarlı bir ağ kurulduğu anlamına gelmiyordu. Arnavut'luğun inşa süreçleri belirli bir entelektüel dinamiğe uymakla birlikte, bu dinamiğin kendisi söz konusu inşa süreçlerinin içeriğini kaçınılmaz olarak etkileyen siyasal ve toplumsal gelişmelere yakından bağlıydı.

Kırım Harbi'nin sonuyla 1876'daki Sırp-Türk Harbi'nin başlaması arasındaki yirmi yıla damgasını vuran başlıca dönüşümler ve krizler nelerdi?[1]

Osmanlı İmparatorluğu'nun iç ve dış dinamikleri arasında –bunlar birbirlerini karşılıklı besleseler de– bir ayrım yapılabilir. Başlıca dış dinamik imparatorluğun Balkanlar'daki topraklarının "kurtarılması" mücadelesiydi. Düvel-i Muazzama tarafından araçsallaştırılan milliyetler ilkesine artık Yunan, Sırp ve İtalyan "irredantizmleri" de eklenmişti. Kırım Harbi'ne son veren Paris Antlaşması Osmanlı İmparatorluğu açısından hiçbir toprak kaybını karara bağlamamıştı. Bununla birlikte, sonraki yıllarda imparatorluğun 1859'da birleşen Eflak ve Boğdan, ayrıca Sırbistan üzerindeki vesayeti tama-

1 Bu dönem hakkında bkz. Mardin, 1962, Davison, 1963, Findlay, 1980, Lewis, 1988, Berkes, 1998, Dumont, 1989.

men kâğıt üzerinde kalmıştı. Bir ordu kurulması ve 1867'de son Osmanlı garnizonlarının da ülkeyi terk etmesiyle muhtariyeti iyice genişleyen Sırbistan, "vatandaşlarının" kurtarılması ve topraklarının Osmanlı İmparatorluğu aleyhine genişletilmesi tasarılarında Yunanistan'la buluştu. 1860-61'de Yunanistan ile Sırbistan arasında Osmanlı Devleti'ne karşı bir ittifak kurma yönünde görüşmeler başladı. Ama ancak 1867'de bir sonuca bağlandılar. Ayrıca İtalya'nın birleşmesi (1859-1861) ve "Balkanlar Balkan halklarına" fikrini destekleyen Garibaldi hareketi de Yunan ve Sırp irredantist tasarılarına hız kazandırmıştı. Bu çerçevede Rumeli'deki Hıristiyan nüfus topluluklarının isyanları barut fıçısını ateşleyebilirdi. Bosna-Hersek ve Karadağ'da çıkan ilk isyanlar Osmanlı makamları tarafından hızla bastırıldı. Buna karşılık 1866'da Girit'te patlak veren isyan Osmanlı İmparatorluğu için ciddi bir kriz yarattı ve 1868'de "Girit Nizamnamesi" çıkartılarak adaya özel bir statü tanınmak zorunda kalındı. En sonunda, Hersek'te çıkan isyan 1875'te Doğu krizini tetikledi.

Balkanlar'daki bu dinamiklere ve Büyük Güçler'in siyasetine tepki olarak, Osmanlı İmparatorluğu bu yirmi yıl zarfında Tanzimat politikasını sürdürerek hatırı sayılır ölçüde değişti. Sahaya yansıması her yerde aynı olmasa bile, bu politika gerçekten de daha etkili bir hal aldı. 1856 Hatt-ı Hümayunu gayrimüslimlerin geleneksel can ve mal güvenliklerine saygı gösterilmesini, ibadet özgürlüğünü ve mülklerini idare etme haklarını güvence altına alıyordu. İmparatorluğun tüm uyruklarının vergi, adalet ve eğitim konularında eşit oldukları ilan edilmişti. Herkese devlet memuriyetinde eşitlik ve aynı okullardan yararlanma hakkı tanınıyordu, ama herkes zorunlu askerliğe tabi olacak veya bedel-i askeriye ödeyecekti. Gerçekte ise gayrimüslimler Osmanlı ordusuna alınmadılar ve bedel-i askeriye ödediler. Aynı şekilde, kendi okul ağlarını geliştirdiler ve devlet memuriyetine girenlerin sayısı da fazla olmadı. Çünkü bu hatt-ı hümayunun ilkelerinin ötesinde, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki farklılık sorununun siyasal ve toplumsal gerçeklikleri vardı. Bir Osmanlı vatanperverliği duygusu yaratmayı amaçlayan Osmanlılık politikası ile atbaşı giden bu eşitlik politikası çok geçmeden sınırlarına vardı. Örneğin bu eşitlik politikası çerçevesinde başlatılan "millet"lerin kurumsallaştırılması sonunda, özellikle eğitim alanında farklılıklar güçlendi ve ulusal talepler hız kazandı. Daha 1860'ta Bulgarlar kilise olarak İstanbul (Fener) Patrikhanesi'ne karşı özerklik talebinde bulundular. 1870'te Osmanlı makamları Bulgar Eksarhlığı'nın varlığını tanıdı. Ertesi yıl, Sırplar Prizren'de bir seminer kurma iznini aldılar.

Vilayetlerdeki idari yapıların yeniden düzenlenmesi ve farklı millet temsilcilerinin yer aldıkları meclislerin kurulması da hem merkezle olan ilişkileri hem de cemaatler arası ilişkileri değiştirdi. Eğitim reformları ise Osmanlı başkentinde yeni okullar açılmasına, öğrencilerin yurtdışına gönderilmesine ve vilayetlerde bir okul ağının gelişmesine neden oldu. Bunun sonucunda ve Osmanlı idari sistemindeki dönüşümden ötürü, yeni Müslüman seçkinler belirdi; bunların profili, Batı dünyasına (öğrendikleri yabancı diller aracılığıyla) açıklıkları ve toplumdaki yerleri önceki kuşaktan farklıydı. 1860'lı yıllardan itibaren, Osmanlı basınının gelişmesi de yetkili makamlar, oluşmakta olan kamuoyu ve yine genç İtalyan liberallerinden esinlenmiş hürriyetçi akım arasında yeni ilişkiler kurulmasına yol açtı.

Bu bağlamda, 1856 ile 1876 arasında Arnavut'luk kimliğine ilişkin inşa çabalarının çoğu Yunanlık, Hellenlik ve Balkanlar'da ayaklanma tasarılarıyla ilişki içinde şekillendi. Arnavut dilinin yazı dili haline getirilmesi ve matbuatın dağıtılması yönündeki başlıca çabalar yine de Protestan misyonerlerin elindeki bir alan olarak kaldı. Bunun dışında, aynı zamanda Katoliklerle Müslümanların da eseri olmaya başlayan bu inşalarda, Osmanlı siyasetinin ve onun sonucu olan toplumsal dönüşümlerin etkisi de unutulmamalıdır.

HELLENİZM İÇİNDE ARNAVUTÇULUK

Kimlik tanımları her zaman başka gruplarla ve rakip kimlik tamımlarıyla etkileşim içinde yapılır. Bir önceki dönemde de modern anlamda Arnavut'luk İtalya Arnavutları tarafından hâkim Katolik gruba göre ve Arnavut/Yunan veya birlikçi/ayrılıkçı farklılığı çevresinde inşa edilmişti. Romanya ve Yunanistan'ın ilk Arnavutçuları ise kimlik inşasını doğmakta olan Hellenizme, Rumenizme veya Bulgarizme göre geliştirmişlerdi. Kırım Harbi'nden sonra gerek Yunanistan Krallığı'nda gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nda hız kazanan Hellenizm, gerek ortaklık gerekse tepki yoluyla Arnavutçu akımı güçlendirdi.

Balkan Yarımadası'nın batı kesimindeki nüfus toplulukları, Ortodoks olsunlar olmasınlar, Yunanistan'dan başlayıp Osmanlı İmparatorluğu'nun içine dek uzanan ağlar aracılığıyla birçok kez somut bir şekilde tezahür eden irredantist heveslere duyarsız kalamazlardı. Daha Kırım Harbi sırasında Yunan birlikleri Tesalya ve Epir'e girmişler, ama Büyük Güçler'in baskısı altında geri çekilmek zorunda kalmışlardı. 1861'de, imzalanmamış gizli bir plan çerçevesinde, Yunanistan ile Sırbistan Arnavutluk'u paylaşmayı öngörmüşlerdi. Hemen hemen aynı dönemde Yunanlar ile Garibaldiciler arasında bir ittifak da gündemdeydi. O sırada İtalyanlar Güney İtalya'da olduğu kadar

Korfu, Yanya ve Draç'ta da Balkanlar'daki bir devrimi destekleyecek komiteler kurmuşlardı. Ama Adriyatik kıyısındaki limanların ablukaya alınması ve İngiltere'nin yaptığı baskılar Yunanların ve İtalyanların eyleme geçmesini engelledi. 1862'de de Kral Otton tahtını I. Georgios'a bırakmak zorunda kaldı.

Korfu'nun 1864'te Yunan Krallığı'na bırakılması Yunanistan'ı Kuzey Epir bölgelerine biraz daha yaklaştırdı. Ama Yunanistan asıl 1864'te Girit krizi başlayınca tehditkâr bir çehreye büründü. Yunanlar ile Garibaldiciler arasındaki temaslar yeniden kuruldu. 1867'de kurulan devrimci komiteler, Epir ile Tesalya'nın Hıristiyan ahalisini ayaklandırmak üzere sınırı geçtiler; Veslau'da da bir Yunan-Sırp ittifakı imzalandı. Ama bu ittifak hayata geçirilmedi. 1870'li yıllarda Slav milliyetçiliklerindeki yükselme karşısında Yunan politikası yeni bir dönüm noktasına geldi. Trikopis önceliği ulusal sorundan çok Yunan devletinin modernleştirilmesine verdi ve Slavların Trakya ile Makedonya'daki ilerleyişlerine bir set çekebilme ümidiyle Yunan-Osmanlı ilişkilerinde biraz daha sıcak bir dönem başlattı. Bununla birlikte 1876'da Sırp-Osmanlı harbinden istifade eden Yunanistan Epir ile Tesalya'yı yeniden istila etti.[2]

Yunan propagandası ve Ortodoks nüfus topluluklarının Hellenleştirilmesi daha barışçı bir düzlemde de gerçekleştirildi. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nda hem son derece faal bir konsolosluk ve konsolos naibliği ağına, hem de *millet-i rum*'un yeniden düzenlenmiş ağlarına dayandılar. Paschalis Kitromilides, bağımsızlık savaşına katılmış imparatorluk uyruklarına Yunan vatandaşlığı verilmesine, Hellen basınının dağıtımına ve Yunan okulları ağının güçlendirilmesine Yunan konsolosluk ağının ne kadar büyük katkıları olduğunu vurgulamıştır; bu okullardaki öğretmenlerin bir bölümü, tıpkı hekimlerin, hukukçuların veya gazetecilerin bir bölümü gibi, artık Atina'da yetiştiriliyordu. Zaten 1869'da Atina'da bu okul ağını desteklemek üzere "Yunan dilini ve edebiyatını yayma cemiyeti" kurulmuştu. Ayrıca, 1860-62 arasında *millet-i rum* için kabul edilen yeni nizamnameler dikey ve İstanbul'da merkezileşmiş bir hiyerarşinin yerleştirilmesine yardım etmiş, bu hiyerarşi içinde Ortodoks ruhbanın ve Patrikhane'nin rolü artırılmıştı. İstanbul'da da Yunan dili ve edebiyatını yayma cemiyetleri kuruldu: İstanbul edebi Hellenik Syllogosu ve on yıl sonra, 1871'de Epir Syllogosu.[3]

Ocak 1860'ta, Osmanlı sınırına uzak olmayan Lamia'da *Pelasgos* gazetesi çıkmaya başladığında, Yunanlık ve Hellenizmle ilişkisi içinde Arna-

2 Bu konuda bkz. Liço, 1980 ve Couderc, 2000, s. 349 vd.

3 Bkz. Kitromilides, 1990, s. 45-46 ve Kostis, 1991, s. 57-75.

vut'luk sorunu Ortodokslar, özellikle de Arnavutça konuşan Ortodokslar arasında zaten epey yaygın bir tartışma konusuydu.[4]

Hatta Fallmerayer ve Hahn'ın eserleri Yunanistan'da, Osmanlı İmparatorluğu ve diyasporadaki Yunan kültürel ağlarında, daha önce gördüğümüz gibi, bir polemik bile başlatmışlardı. Örneğin 1859'da tüccar Ortodoks diyasporasının bir üyesi Korçeli Thimi Mitko, *Pandora* dergisinde tarihçi Aravantinos'un Epir Kroniği'ndeki beyanlarını düzeltmek üzere imzasız bir yazı kaleme almıştı. Okuyucuya Tomaso Paçe'nin (Yunancada Thomas Pakis) 1846'da çıkmış makalesini salık veren Thimi Mitko, Arnavut dilinin Pelasgos kökenleri teorisini yeniden ele alıyor, çeşitli Yunanca sözcüklerin Arnavutça-Pelasgosça etimolojisini ispatlıyor ve *shqiptar* kelimesinin kökeni konusunda Johann Georg von Hahn'a başvuruyordu.[5] Anastos Pykaios da hemen hemen aynı sırada gazetesinin çıkışını ilan ediyor ve Arnavutçayı inceledikten sonra, "anadilinin en yakın akrabası" ve yaşayan bir abide olan Yunan dili aracılığıyla Yunanların ve Arnavutların kardeş olduklarını kanıtlamayı amaçladığını açıklıyordu. Arnavutların Yunan kökenli olduklarını dilleri aracılığıyla ispatlamak istiyor ve bu iki "soydaş" (*omogeneis*) ırkın kaynaşmasını savunuyor, "Yunanlar ve Arnavutlar için tek din, tek dil, tek vatan" diyordu. Söz konusu din, tabii ki Ortodoksluktu.

Lekel'de (Tepelenë/Tepedelen yakınında) doğan, Yanya'daki Zosimea Lisesi'nin eski talebesi Anasta Pykaios (Arnavutçada Byku) tüm imparatorluk sathında, Yunan eğitim ağındaki çeşitli okullarda öğretmenlik yapmıştı. Gazetesini çıkarmaya başlayarak, Arnavut'luk ile Yunanlık arasındaki eklemlenme sorunu hakkındaki tartışmaya ilk kürsüyü sunmuş oldu.[6] Aslında Pykaios dışında birçok başka Arnavutçu da bu gazetede fikirlerini ifade ediyor, bazen de birbiriyle çelişen görüşler ileri sürüyorlardı. Başyazarın tavırları da anlam belirsizliklerinden ve çeşitlenmelerden yoksun sayılamazdı. Örneğin Pykaios hem Ortodoks dininin, hem de Arnavutların dinden bağımsız birliğinin savunuculuğunu yapıyordu.[7] Ama ona göre ana sorun dil sorunuydu. Öğretmen olduğunu ve Arnavut'luk ile Yunanlık arasındaki ilişkiler hakkın-

4 *Pelasgos* gazetesi ve Hellenizmin içinde Arnavutçuluğun gelişmesi hakkında, bkz. Buda, 1965, Sigalas, 1999, s. 72 vd., Embiricos, 2002, s. 51-52 ve 83-92 ve Jochalas, 1969.

5 Mitko, 1981, s. 537-547. Thimi Mitko hakkında daha ayrıntılı bilgi için, bkz. aşağıda, bu bölümün sonu.

6 Esas olarak Yunanca çıkan, birkaç Arnavutça yazının da yer aldığı bu süreli yayın "filolojik ve dilbilimsel" bir yayın olma iddiasındaydı. 1861 yılının başına dek otuz sayı kadar çıktı ve sonuna doğru, gazete adını *Pelasgiotis* olarak değiştirdi.

7 Yine de Güney ve Kuzey Arnavutları için iki farklı yol tasavvur ediyordu.

daki sorgulamalarının mantıksal olarak Ortodoks ahali içinde eğitimin ve okul ağlarının gelişmesinin gündeme getirdiği somut problemlerden kaynaklandığını unutmayalım. Genç Ortodoksların bünyesine katılacakları Hellen kültürüne daha iyi nüfuz etmelerini sağlamak ve bilgileri öğrenmelerini kolaylaştırmak için, ilkokul düzeyinde anadilde eğitim verilmeli miydi verilmemeli miydi? Bu anadilde kitaplar kullanılmalı ve sonuçta anadil bir yazı dili haline getirmeli miydi? Bu dönüşüm son tahlilde anadili de Yunancaya rakip bir kültür dili haline getirip Arnavutları ayrı bir ulus konumuna yükseltmez miydi? Satır aralarında, Osmanlı İmparatorluğu ve Yunanistan karşısında siyasal istikbalin ne olabileceği sorusu da gündeme geliyordu.

Pykaios'un Yunanistan'daki, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve diyasporadaki diğer Arnavutça konuşanlarla paylaştığı bu sorulara, örneğin "kurtarılmış Yunanlar"dan yana olunup olunmamasına göre değişen, farklı cevaplar veriliyordu. Pykaios'a göre üç tür tavır vardı. Bazıları Arnavutların Arnavut olarak varlığını yadsıyor ve onlara "Attika Yunancası" öğretilmesini istiyordu. Başkaları, halk arasında Hellenizmi güçlendirmek amacıyla Arnavut dilinin öğretilmesini ve sınırlı düzeyde yazı dili haline getirilmesini kabul ediyor, ama Arnavutça gramer istemiyorlardı. Üçüncü grup Arnavutçanın yazı dili haline getirilmesinden, bu dilde didaktik eserler ve kateşizm eserleri kaleme alınmasından yanaydılar; onların gözünde, Yunan devletiyle kurulacak bir federasyon çerçevesinde, Yunanca orta ve yüksek öğretim dili olacaktı. Alınan bu tavırların her biri Arnavut ve Yunan dilleri arasındaki ilişki hakkında teorilerle gerekçelendiriliyordu. Tüm bu teorilerin ortak bir noktası vardı: Arnavutları ve Yunanları uzak geçmişlerinde, dolayısıyla şimdiki zaman ve geleceklerinde birbirlerine bağlayan ortak köken.

Gazetesinin sayfalarında yürüyen tartışma sırasında, Anastas Pykaios'un tavrının ikinci tür cevaptan üçüncü tür cevaba doğru evrildiği anlaşılıyor. 6 Ocak 1860 tarihli ilk sayıda, Arnavutçayı çok eski Yunancanın bir lehçesi olarak tanıtıyor, Arnavutların Yunancadan başka bir yazı dili kullanmamaları gerektiğini açıklıyor, ama bunu yazmak için normal Yunan harflerinden ve ters çevrilmiş Yunan harflerinden oluşan bir alfabe geliştiriyordu. Sonraki sayılarda Arnavutça cümlelerin sayısı giderek arttı. On ikinci sayıda Arnavutça iki metin bile yer alıyordu. Ama ona göre, "topal bir dil" olarak kalan Arnavutça, Arnavutları Hellenleştirmeye hizmet etmeliydi.

Bununla birlikte, gazetesinde yayınlanmak üzere mektuplar gönderen diğer Arnavutçuların görüşlerine verdiği tepkiler içinde yavaş yavaş değişen Pykaios sonunda Arnavutçanın bir yazı dili haline getirilmesini savunanların

safında daha net bir şekilde yer almaya başladı. Önce, bir Yunanistan Arnavudu olan Panayotis Kupitoris'in Yunancaya dayanan, ama ters dönmüş harfler değil diakritik işaretler içeren bir alfabe konusundaki önerilerini, bazı yerlerini değiştirerek kabul etti. Thimi Mitko/Euthymios Mitkos ve Tassos Nerutsos'un,[8] Arnavutların Hellenleşmesine veya okuma-yazma oranının artmasına yönelik olarak, Arnavutçanın yazı dili haline getirilmesinden yana tavırları karşısında, Pykaios ikircimli tavrını henüz koruyordu. Arnavutçanın yazı diline dönüştürülmesine karşı olduğunu, ama Arnavutların siyasal varlığını ve dilbilimsel ve tarihsel malzemenin hasadını yapabilecek eğitimli bir Arnavut kuşağının ortaya çıkmasını desteklediğini açıklıyordu. Ayrıca dili arındırmak, Yunancadan hareketle bir terminoloji oluşturmak ve Arnavutluk, Yunanistan ve İtalya'daki Arnavutlar için Kupitoris'inki gibi bir alfabe seçerek ortak bir lehçe şekillendirmek gerektiğini ileri sürüyordu. Ama Yunancanın öğrenilmesini kolaylaştırmak amacıyla Arnavutça ders kitapları basılmasına karşı olmadığını da ekliyordu. Gazetenin yirmi altıncı sayısında Yunanca eğitimi için Arnavutça kitaplar yayınlanmasını öneriyordu. Hatta Ocak 1861'de Lamia'da, yeni alfabesinin Yunanca tanıtımını yapan, *Gramme per Shqipetare* başlıklı küçük bir broşür yayınladı.

Pykaios'taki yön değişikliği, o sırada Yunan eğitim ağının yaygınlaşmasına katkı yapan Arnavut asıllı birçok zengin Ortodoksun Hellenizmin yayılmasını kolaylaştırmak amacıyla bir Arnavutça okuma-yazma programını desteklemeye hazır olmalarına yorulabilir. Çok zengin bir Korçalı olan Pandelis Tsialis (Pandeli Kali), Lunxhëri'deki Labovë köyünden (Pykaios'un köyüne fazla uzak değildi) Evangelos Zappas (Vangjel Zappa) bu kişilerdendi. Evangelos Zappas (1800-1865) bağımsızlık savaşına katılmış, sonra Romanya'da servet yapmıştı.[9] Doğduğu köyde ve Epir'in başka yerlerinde okullar açılmasını finanse etti. 1860'ta, sadece Pykaios'un gazetesinde değil, Yunan başkentinde çıkan bir süreli yayın olan *Elpis*'te de süren Arnavutçanın yazı dili haline getirilmesi tartışmasına katıldı. Bu gazeteye gönderdiği bir mektupta, Arnavut dilinin edebi bir dil haline gelemeyeceğini, ama yine de terk edilmemesi gerektiğini yazmıştı. Kendi desteğiyle kurulan Labove'deki okulda kullanılan Yunanca temelli alfabenin yürürlüğe sokulmasını teklif ediyor-

8 Mısır'a göç etmiş iki kişi söz konusuydu; birincisi Korçe'den ikincisi Atina'dan gitmişti. Thimi Mitko hakkında bkz. bu bölümün sonu. Tassos Nerutsos hakkında bkz. bir önceki bölüm.

9 Mirasçısı kuzeni Konstantin Zappas'tı ve Atina'daki meşhur Zappeion bu servet sayesinde kurulmuştu. Ama kuzenler Romanya'da da hayır işlerine girişmişlerdi. Zaten vasiyetin yerine getirilmesi 1890'lı yıllarda Yunanistan ile Romanya arasında diplomatik bir krize yol açmıştı (bkz. Faensen, 1980, s. 155-156 ve Iancovici, 1971, s. 26-29).

du.[10] Aynı şekilde, yine Lunxheri'nin bir köyü olan Kestorat'tan zengin banker Hristakis Zografos'a (1820-1869) göre de, bir yandan örneğin 1871'de kurulan Epir Syllogosu'na başkanlık ederek, Yunan okul ağının yaygınlaşmasına katkı yaparak Hellenizmin yayılmasını desteklerken, diğer yandan alfabe sorunu hakkındaki tartışmaya katılmak ve finanse ettiği ilkokullarda Arnavutçanın kullanılmasını kolaylaştırmak çelişkili tavırlar değildi.[11]

1860'taki tartışmanın, Balkanlar'daki Osmanlı topraklarının bağımsızlığa kavuşturulmasını amaçlayan ilk ittifak girişimleri fonu üzerinde cereyan ettiğini vurgulamak gerek. Dolayısıyla *Elpis*'in Evangelos Zappas'a cevap veren yayın yönetmeni K. N. Levidis gibi şahsiyetlerin aldıkları tavırlarda siyasal dürtülerin ve özellikle de Arnavutluk'un Yunanistan'a bağlanması fikrinin izleri de görülebilir. Zaten Kral Otton tarafından, 1861'de bir Yunan-İtalyan ittifakı oluşturmak amacıyla Floransa'ya gönderilecek kişi, Levidis olacaktır. K. N. Levidis bir yandan Arnavut dilinin tıpkı tzaconien/tzakonian gibi Yunan dilinin bir lehçesinden ibaret olduğunu açıklarken, diğer yandan da yine de Arnavutçanın terk edilmemesi gerektiğini savunuyordu. Hatta bir alfabe bile önerdi ve bunda, daha ileride tekrar döneceğim İtalya Arnavudu Demetrio Camarda'nın yaptığı saptamaları dikkate alan değişiklikler yaptı.

Tartışma yine bir siyasal kriz döneminde, Girit ayaklanması sırasında tekrar başlatıldı. 1866'da Zosimea Lisesi'nin eski talebesi, Postenanlı (Leskovik yakınında) İoannis Vretos/Yani Vreto İstanbul'da,[12] masraflarını kendisi karşılayarak Arnavutça yazılmış, bir modern Yunanca gramer kitabı yayınladı.[13] Bu vesileyle Arnavutçaya özgü sesler için Latin harfleriyle tamamlanmış bir Yunan alfabesi kullanmıştı. Eserin giriş bölümü iki açıdan ilginçtir. Birincisi, Epirli bir Arnavudun dilinin o sırada ne kadar çok Yunanca ve Türkçe kelimeyle dolu olduğunu kanıtlar. İkincisi, yazarın Arnavutçuluğunun Hellenizme hâlâ sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterir. İoannis Vretos, Arna-

10 Anastas Pykaios'un 1862'de İstanbul'da yayınladığı *Pelasgikon prooimion* [Pelasgos sorunlarına giriş] başlıklı broşürün basım masraflarını Evangelos Zappas karşılamıştı.

11 Kızı, Kestorat köy okulunda Arnavutça öğreten Koto Hoxhi ile evlenmişti. Paris ve Münih'te eğitim gören oğlu Georgios Zografos (1863-1920) 1914'te Kuzey-Epir/Vorio-Epir Otonomisi'nin başında yer almış, Kuzey Epir'in Yunanistan'a bağlanmasını savunmuştu (Faensen, 1980, s. 156-157).

12 1854'ten beri, bir tütün fabrikasının kâtipliğini yaptığı İstanbul'da yaşıyordu (Elsie, 1995, s. 250).

13 *Grammatiki tis omiloumenis ellenikis glossis eis tin alvanikin*, İstanbul, Byzantidhos tipografya. Yani Vreto, eğitimci papazlar tarafından kullanılan Arnavutça yazılmış çeşitli yazmalar gördüğünü, bunların içinde bir de Yunan dili grameri bulunduğunu, modern Yunanca gramer kitabı yazma fikrini buradan aldığını belirtiyordu (Vreto, 1973, s. 263-264).

vut *millet*inin Hellenlerin bir kolu olduğunu, onlarla karıştıklarını, aynı âdetlere, aynı kıyafetlere ve aynı dine sahip olduklarını ileri sürüyordu. Arnavutlar için yazı ve bilim dili Yunancaydı. "Türk" (yani Müslüman) Arnavutlar bile Yunanca yazıyorlardı.[14] Ona göre, Arnavutların tüm diğer eğitimli halklar gibi kendi dillerinde yazılmış ders kitapları olmalıydı; önce bir Yunan dili grameri kitapları, sonra tarih, coğrafya ve aritmetik kitapları olmalıydı.[15]

1867-1868'de Arvanites filolog Panayotis Kupitoris (1821-1887),[16] *Efimeris ton filomathon* dergisinde tefrika edilen bir incelemeyle, Arnavut dili ve ulusu sorununu gündeme taşıdı.[17] Daha önce Anastas Pykaios'un gazetesinde bir alfabe önerdiği gibi, İstanbul Syllogosu tarafından çıkarılan dergide de Arnavut alfabesi hakkında bir makale yayınladı.[18]

Osmanlı İmparatorluğu, Yunanistan ve diyasporadaki Ortodoks Arnavutların çeşitli Arnavut'luk inşa çabaları –aralarında önemli nüans farkları olmakla birlikte– Hellenizme yakından bağlıydı. Tek uyumsuz ses, yani Hellenleşme sürecine karşı çıkan ses o dönemde genç Spiro Dine'den gelmişti. Mısır'a göç eden Dine, 1868'de Yunanlar ve Arnavutlar arasındaki karşıtlık üzerine, "Büyük Kilise tarafından zehirlenmiş Arnavutlar" başlıklı bir şiir yazmış, sonra 1870'te Atina'da öğrenim görmeye giden Arnavutlar sorununu işleyen ikinci bir şiir kaleme almıştı.[19] 19. yüzyılın bu üçüncü çeyreğinde, bu ses henüz fazla duyulmuyordu. Çünkü İtalya'da bile başlıca Arnavut kimliği inşaları yükselen Hellenizmle yakın bir ortakyaşam içinde gerçekleştiriliyordu.

İTALYA'NIN BİRLEŞMESİ İLE BALKANLAR'IN BAĞIMSIZLIĞI ARASINDA *ARBEREŞLER*

19. yüzyılın ilk yarısında kendilerini gösteren İtalya Arnavutçuları 1850'li yıllar boyunca suskun kaldılar. Ancak 1860'lı yılların başından itibaren, yani İtalya birleştikten sonra yeniden seslerini duyurdular. Bir İtalyan irredantizminin ve Balkanlar'la devrimci işbirliği tasarılarının varlığıyla da ayırt edilen bu yeni bağlamda, kimlik inşalarında bir evrim fark edilmektedir. Eserlerin başlıklarının da kanıtladığı gibi, *Arbëresh* Arnavutçuların işledikleri ortak te-

14 Bu iddia sadece Epir'deki bazı Müslümanlar için doğruydu.

15 Vretos, 1866, s. 10-13.

16 Yunanistan'ın Arnavutça konuşanlarından olan ve Hydra doğumlu Kupitoris, Atina Üniversitesi'nde klasik filoloji eğitimi almıştı. Daha sonra Lamia, Halkis ve Atina'da ders vermişti (bkz. Elsie, 1995, s. 254).

17 Koupitori, 1867. Bu inceleme daha genişletilmiş bir biçimde tekrar basıldı: Koupitoris, 1879.

18 "Peri tou alvanikou alfabitou", *Siggramma Periodikon*, c. III, 1868, s. 9-14.

19 Dine, 1908, s. 13-14.

ma Arnavut, Yunan ve İtalyan dilleri (dolayısıyla ulusları) arasındaki ilişkiler olmuştu. Artık farklılık değil, akrabalık kavramı üzerinde durulmakta, ama başka yerlerin farklılığı anlayışından da vazgeçilmemekteydi. Örneğin Vincenzo Dorsa 1862'de *Studi etimologici della lingua albanese messa a confronto colla greca e la latina* başlıklı bir inceleme yayınladı. Yine Arnavut dilinin eskiliğini ve özgüllüğünü kanıtlamaya çalışıyor, ama aynı zamanda Arnavutların, Latinlerin ve Yunanların Homeros öncesi çağda ortak Pelasgos veya Eolia soyundan geldikleri sonucuna varıyordu.[20]

Girolamo De Rada da uzun suskunluk yıllarının ardından, 1860'lı yılların başında yeniden yayın hayatına girdi. *Principii di estetica* (Napoli, 1861) başlıklı denemenin ardından, Arnavut ulusunun eskiliğini konu alan eserini genişleterek ve başlığını, Hellenler ve Latinler ile akrabalık kavramını öne çıkaracak biçimde değiştirerek yeniden yayınladı (*Antichità della nazione albanese e sua affinità con gli Elleni ed i Latini,* Napoli, 1864). Bu kitapta, Arnavutçanın Yunancadan daha eski olduğu, çünkü Yunan çoktanrıcılığının Pelasgosların dininin sistemleştirilmiş bir hali olduğu ve Yunan tanrılarının adlarının Arnavutça etimolojileriyle açıklanabileceği üzerinde duruyordu. Ama aynı zamanda Arnavut dilinin Yunanca ve Latince ile ortak yönlerini de gösteriyor, yine de göreceğimiz gibi, Dorsa veya Camarda kadar ileri gitmiyordu.[21] 1860-1870 yıllarında Girolamo De Rada, paralel olarak, şiir yazmaya da devam etti.[22] Bu şiirlerde İskender Bey figürü, şair açısından gelecekteki Arnavut ulusal kahramanının başarılarını anlatmaktan çok kendi bedbahtlıklarından bahsetmek söz konusu olsa da, daha öne çıkmıştı. Fonda çağın İtalya'sı da fark ediliyordu; örneğin hain Balaban kişiliğinin arkasında Garibaldi beliriyordu. Gerçekten de 1848'den beri De Rada devrimci çevrelerden çok kralcı çevrelere yakındı.[23]

---

20 Bkz. Kastrati, 2000, s. 615-617. 1870'li yılların sonunda, Vincenzo Dorsa bölgesi hakkında iki folklorik inceleme de yayınladı: *La tradizione greco-latina nei dialetti delle Calabria citeriore,* Consenza, 1876 ve *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria citeriore,* Consenza, 1879.

21 Pipa, 1978, s. 215 vd. Dilbilimsel düzlemde, Girolamo De Rada'nın oğluyla birlikte –oğlunun adıyla, Giuseppe De Rada imzasıyla yayınlandığı da söylenir– bir Arnavut dili grameri yayınladığını da kaydetmek gerek: *Grammatica della lingua albanese. Prima parte,* Floransa, Tip. Dell Associazione, 1870-71.

22 *Rapsodie d'un poema albanese raccolte nelle colonie del Napoletano,* Floransa, 1866; *Scanderbeccu i pafaan,* Corigliano Calabro, 1872 [2. baskı 1873, sonra Napoli, 1877, 1884]. Ayrıca 1873'te *Milosao*'nun yeni bir versiyonunu da yayınladı.

23 Bkz. Petrotta, 1932, s. 259-262; Pipa, 1978, s. 236 vd. ve Elsie, 1995, s. 168-169; Elsie şöyle yazar: "Arnavut milliyetçi hareketinin meşalesini eskiden taşımış birinden beklenecek alışıldık bir Arnavut ulusal kahramanı destanı değildir bu."

Aynı dönemde, liberal eğilimli *Arbereş* papaz Demetrio Camarda'nın (1821-1882) aldığı tavır çok farklıydı. Camarda Arnavutların Latinlerle, özelikle de Yunanlarla akrabalığı üzerinde çok daha fazla duruyordu. Zaten Yunan alfabesini kullanmaktan katiyen çekinmiyor, bu konuda –yukarıda gördüğümüz gibi– Yunan gazetelerinde tartışmalara giriyor ve Yunanlar ile Arnavutların siyasal birlik tasarılarını destekliyordu. Sicilya'da doğan bu Arnavutçu, Propaganda Fidei Koleji'nde eğitim almış, orada Vincenzo Dorsa ile tanışmıştı. Daha o dönemde filoloji ile ilgileniyordu. 1844'te Bizans ritinden papaz olan Camarda, dini görevini Napoli'de yerine getirirken Girolamo De Rada ile tanışmıştı. 1848'de devrimci faaliyetleri nedeniyle İki Sicilya Krallığı'ndan sınırdışı edilmiş ve Cesena'daki Benedikten manastırına sığınmıştı. 1852'de bir Livorno lisesinde öğretmenlik ve aynı şehirde papazlık mevkii bulmuştu.

1860'lı yılların ortalarında Demetrio Camarda iki ciltlik bir filoloji ve karşılaştırmalı gramer eseri yayınladı. Ayrıca eserde Arnavutların yaşadıkları tüm bölgelerden yapılmış bir türkü derlemesi de yer alıyordu.[24]

Bu iki cildin giriş bölümlerine bakılacak olursa, *Arbëresh* seleflerinden, Giuseppe Crispi ve Vincenzo Dorsa'dan daha bilimsel bir zemine yerleşmek istiyordu. Üstelik, verdiği referanslara göre, Leibnitz ve Thunmann'dan Malte-Brun, Leake ve Xylander'e, onlardan da Bopp ve Stier'e kadar Arnavut dili hakkında yapılmış tüm çalışmaları biliyordu. Yine de 1850'li yıllarda kaleme alınmış üç esere ayrı bir yer veriyordu: Hecquard, Fallmerayer ve özellikle Hahn.[25] Karşılaştırmalı gramere ayrılmış ilk ciltte, Camarda, kendi ifadesiyle, "*ab-antico* konuşulan dilin Trak-Pelasgos veya Grek-İtalik doğasını" göstermeyi amaçlıyor ve dolayısıyla Arnavutçayı Yunanca ve Latince ile karşılaştırmak istiyordu. Arnavutların Illyria-Makedonyalıların ve Epirlilerin soyundan (birincilerin soyundan gelenler Gegler, diğerleri Tosklardı) geldiğini kabul eden ve dolayısıyla Arnavutları yaşadıkları bölgenin yerli ahalisi olarak gören Hahn'ın sonuçlarını yineliyordu. Özellikle Hahn tarafından ortaya konan Arnavutlar, Hellenler ve Latinler arasındaki ırk, dil ve âdet yakınlığını dil bakımından daha sağlam bir biçimde kanıtlamayı amaçlıyordu. Bu konuda, Arnavutçayı sadece Yunancanın bir lehçesi olarak kabul edenlerin[26] ve Fallmerayer gibi Arnavutlar ile Yunanlar arasında hiçbir bağlantı görmeyenlerin

---

24 *Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese,* Livorno, 1864 ve Camarda, 1866. Bu türkülerin bir bölümü Vincenzo Dorsa ve başka Arnavutçular tarafından derlenmişti.

25 Hahn, 1854, Hecquard, 1858, Fallmerayer, 1860, s. 417-487 ve 656-738.

26 Bu konuda Levidis'in *Elpis*'te çıkan makalesine gönderme yapıyordu (karş. yukarısı).

teorilerini reddediyordu. Onun varsayımına göre, Pelasgos gövdesinden bir Arnavut ve bir Yunan dalı çıkmıştı. Yunanistan Pelasgoslarının ilk dili, Homeros'un tanrılarının dili, yani en eski Eolia dili koşut ve türdeş gelişimler sonucunda Arnavut, Yunan ve Latin dillerini doğurmuştu.[27] Demek ki Camarda, Arnavutlar, Yunanlar ve Latinler arasında bir tarafın diğerine tabi olmadığı bir akrabalık kuruyordu. *Arbereş* vatandaşlarını ifade etmek için "Yunan-Arnavut" (*greco-albanesi*) terimini kullandığını ve Hahn gibi, Yunanca ile akrabalıktan ötürü Yunan alfabesini kullanmayı tercih ettiğini kaydetmek gerek. Zaten bu çifte akrabalık da İtalya'daki bir "Yunan-Arnavut"un üçlü kimliğine pekâlâ denk düşüyordu.

İki yıl sonra, 1866'da çıkan ikinci ciltte, Camarda'nın Balkan sorununa ilişkin tavırlarının siyasal ve ideolojik arka planı daha net bir biçimde gözükmektedir. Tarih ve dil tarafından kanıtlanan aynı soydan geliş ve akrabalık, Arnavutları ve Yunanları bağımsızlık ve ortak bir devlet kurmak için birlikte mücadeleye sevk etmeliydi:

> "Kandaşlıklarının bilincine varan Arnavutlar Himarialılar, Sulialılar, Hydra'lılar ve Spezalılar gibi, tek bir Hellen-Arnavut veya pan-Hellenik ulusu oluşturmak üzere birleşirlerse, Osmanlı'yı topraklarından kovabilirler."

Demek ki ana fikir, Arnavutların –Himarialılar, Sulialılar ve diğerleri– "ortak bir vatan parçasını" kurtarmak için zamanında Yunanlarla işbirliği yaptıkları ve ortak kurtuluş adına Gegler ile Tosklar arasındaki husumeti aşarak bu yönde ilerlemek gerektiğiydi. Camarda, Balkanlar'daki küçük halkların bir federasyon kurmasından, özellikle de bir Yunan-Arnavut federasyonundan yanaydı. "Bu iki kızkardeş birleştikleri takdirde, Büyük İskender çağında olduğu gibi, insanlık üzerinde büyük bir tesir yapabilirler" diye düşünüyordu. Arnavutlar bu federasyonda kendi dillerini konuşmaya devam edecek, ama resmi dil Yunanca olacaktı, çünkü Arnavutluk ancak Yunanistan tarafından medenileştirilebilirdi. Aynı dönemde Girolamo De Rada ile yazışmalarında, Camarda aynı kanaati ifade ediyor, Arnavut rönesansının ağır ağır gerçekleşebileceğini düşünüyordu. Arnavutluk'un Avusturya ile federasyon kurmasının daha güvenli olduğunu düşünen De Rada'ya karşı çıkıyordu.[28]

---

27 Camarda bu konuda Arnavutça ile Eolia Yunancası arasındaki bağları göstermek isteyen Kupitoris'in ve Yunanistan'da konuşulan Arnavut diline ilişkin bir külliyat derleyen Reinhold'un eserlerini zikreder.

28 Liço, 1980, s. 115-116.

Demetrio Camarda, kimlik inşasında Hahn'dan ve Fallmerayer'den çok yararlanıyordu. Bizans tarihi ve Ortaçağ konusunda Fallmerayer'in söylediklerini kelimesi kelimesine tekrar etmişti. Ulusun kahramanlık çağı İskender Bey zamanıydı. Sonra Osmanlı hâkimiyeti altında ulus mahvolmuştu. "Arnavut ulusu"nun bir bölümünün İslâm'ı kabul etmiş olması problemini "çözümleme" yönündeki ilk girişimlerden birinin Camarda'nın kaleminden çıkması da ilginçtir. Bunun için Fallmerayer, Hecquard ve Dora d'Istria gibi Batılıların daha önce ifade ettikleri, gelecekteki kimlik inşalarında merkeze oturacak fikirleri tekrarlıyordu: İslâm'ın yüzeyselliği, gizli Hıristiyanlık, "ulusal karakter"in veya Hıristiyan kökenlere ilişkin belleğin korunması. Camarda, Fallmerayer'den alıntı yaparak, bazı Arnavutların özgürlüğü dine tercih ettiklerini, bu nedenle Müslüman olduklarını da ileri sürüyordu. Bununla birlikte dillerini, karakterlerini ve âdetlerini korumuşlardı. Birçoğu sadece Türklerin tacizlerinden kurtulmak için dış görünüşte Müslüman olmuştu. 1864'te çıkan birinci ciltteki bir notta, Aravantinos tarafından 1854'te yayınlanan "Epir Kroniği"ne (*Hronika tis Epeirou*) dayanarak, 1846'da Hıristiyan olduklarını beyan eden Elbasan sancağındaki Shpatia'lı Müslümanlar örneğini vermişti. Dora d'Istria'nın halk türkülerinden hareketle Sırp milliyeti hakkında kaleme aldığı makalede Bosna-Hersek'teki Sırplar konusunda yürüttüğü mantığı da sürdürerek, Müslümanın dinine rağmen "sadece ulusal enerjisini değil, karakterini, ama asıl önemlisi âdetlerini ve son olarak da atalarının adlarını" koruduğuna işaret ediyordu. Üstelik Müslümanlar Hıristiyan kökenlerini biliyor ve Hıristiyanların bayramlarını onlarla birlikte kutluyorlardı. Son olarak, Camarda, Kuzey'deki dağlılar (özellikle de Mirditler) hakkında ulusal karakterin ve İskender Bey'in anısının emanetçileri imgesini oluşturmak için Hecquard'dan yararlanıyordu. Savaşçı, bağımsız dağlıların (*Malisor*) âdetleri ve karakteri bu bölgelerde antikçağda yaşamış insanları hatırlatıyordu.

Camarda Arnavut dilinin yazı dili haline gelmesine de katkıda bulundu. 1867'de Dora d'Istria'nın Arnavut milliyeti hakkındaki, bir yıl önce çıkmış makalesinin çevirisini yayınladı.[29] Bu kez Latince temelli bir alfabeyi tercih ettiği bu çeviri aracılığıyla çeşitli lehçeleri tarayarak, dili Türkçe kelimelerden arındırarak ve özellikle Yunancadan kelimeler alarak edebi bir dil oluşturmayı denedi. Örneğin "milliyet" için kullandığı *fyletia* ve "halka değgin, popüler" karşılığı olarak kullandığı *laoşima* Yunancadan geliyordu. Çeviriye, vatandaşlarına seslenen ve onları İskender Bey gibi *chalduppe*lere (Arnavutçada

29 D'Istria, 1867.

Halldupe, yani çok kötüleyici bir manada "Türkler") karşı ayaklanmaya, din ayrımı gözetmeden birleşmeye, aynı anadan, aynı kandan, aynı gövdeden geldikleri Hellenler gibi davranmaya çağıran bir "Arnavut" tarafından yazılmış devrimci içerikli bir şiir eşlik ediyordu. Camarda 1869'da küçük bir alfabe de yayınladı: *Alfabeto generale Albana-Epirotico* (Livorno, G. Fabbreschi ve ortakları). Burada, *Bible Society* gibi, eşzamanlı olarak iki alfabenin kullanılmasını öneriyordu: Geg dili için Latince, Tosk dili için Yunanca temelli alfabe. Son olarak, Camarda 1870'te Dora d'Istria'nın onuruna bir şiir derlemesi yayınladı.[30] Bu derlemede yeni şiirler ve türlerine göre tasnif edilmiş halk türküleri yer alıyordu: "Kuzey ve Orta Geg türküleri", "Epir ve Yunanistan Tosk türküleri", "İtalyan-Arnavut türküleri."[31] Girolamo De Rada'nın çabalarına paralel giden dili edebileştirme yönündeki bu çabalar yine de, *Bible Society* 'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki girişimleri kadar derinlemesine değildi.

BIBLE SOCIETY VE KONSTANTİN KRİSTOFORİDHİ TARAFINDAN DİLİN EDEBİLEŞTİRİLMESİ

Önceki bölümde, *British and Foreign Bible Society*'nin 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kutsal Metinler'i Arnavutçaya tercüme ettirmeye giriştiğini görmüştük. Kırım Harbi'nin ertesinde Protestan misyonerlerin faaliyetleri yeniden hız kazandı ve 1878'e kadar Arnavut dilinin edebileştirilmesi işiyle esas olarak onlar uğraştı.[32] 1858'de Yeni Ahit'in çift dilli (Arnavutça-Yunanca) tercümesini Atina'da yeniden yayınladılar. *Bible Society* 'nin İstanbul'da görevli temsilcileri aynı dönemde yeni bir Arnavutça tercüme yaptırmayı düşündüler ve bu işin ana dişlisini oluşturacak Konstantin Kristoforidhi ile (1827-1895) temasa geçtiler. Kristoforidhi'nin 1857'de başlayan çalışması 1866 ile 1872 arasında on kadar kitabın yayınlanmasını sağladı.[33] Osmanlı başkentinden –orada da önemli bir etki yaratmıştı– Arnavut vilayetlerine kadar dağıtılan bu üretim, gerek *Bible Society*'nin teşvikinin, gerekse Kristoforidhi'nin kişiliğinin sonucuydu. Kristoforidhi'nin Arnavutbilimci konsolos Johann Ge-

30 *A Dora d'Istria gli albanesi. Canti publicati a cura di D.C.,* Livorno. Legrand, 1912 no: 302'ye göre, bu eser 250 nüsha olarak basılmıştı.

31 Camarda bu derleme içinde 1869'da basılan alfabeye ve daha önce 1867'de, Dora d'Istria'nın makalesinin çevirisinin sonunda yayınladığı şiire de yeniden yer vermişti.

32 Katolik misyonerler tarafından gerek Roma'da gerekse İşkodra'da yayınlanan birkaç Arnavutça kitap hakkında, bkz. 1876-1896 dönemine ilişkin bölüm.

33 *Bible Society*'nin Aziz Matta İncili'ni *arbereş* lehçesiyle yayınladığını da kaydetmek gerek: *Il Vangelo di S. Matteo,* Londra, 1868-1869. Protestan misyonerler bu işte de ilk Arnavutçulardan yararlandılar. Vincenzo Dorsa'nın metni çevirdiği, Demetrio Camarda'nın da gözden geçirdiği söylenmektedir (bkz. Kastrati, 2000, s. 608).

org von Hahn ile tanışması ve Yanya'daki Zosimea Lisesi'nde aldığı eğitim onda bir Arnavutçuluk duygusunun uyanmasına neden olmuştu.

1847-1850'de Hahn'la birlikte teorik ve gramatik açıdan Arnavutçayı incelemişti. Belki de Kutsal Metinler'in yeni bir tercümesi için 1857'de onu tavsiye eden de Hahn'dı; çünkü Hahn misyonerlerle temas içindeydi.[34] O zaman Kristoforidhi İzmir'de çalıştığı işi bıraktı ve İnciller'in Tosk lehçesinde tercümesine girişti; bu arada da Bebek'teki Amerikan kolejine kaydolmuştu. 1857 yazında Protestan kolejinde İngilizce ve teoloji öğrenmek üzere Malta'ya gitti. Malta'da kaldığı süre boyunca (1857-1861) tercümeyi tamamladı, gözden geçirdi ve kendi inisiyatifiyle bir de Geg lehçesinde tercüme yaptı. Elbasanlı (Orta Arnavutluk) olan Kristoforidhi, ana dili olan Geg lehçesini de öğrenimini yaptığı Yanya'da öğrendiği Tosk lehçesi kadar iyi biliyordu.

Bible Society ancak 1865'te[35] tercümeleri gözden geçirmesi ve provaları düzeltmesi için ona yeniden iş verdi.[36] Böylece, 1866'dan itibaren A. Boyacıyan matbaasında bir yandan Tosk lehçesinde ve uyarlanmış Yunan harfleriyle, diğer yandan da Geg lehçesiyle ve yine uyarlanmış Latin harfleriyle on kadar kitap basıldı (Yeni Ahit, İnciller, Havarilerin İşleri, Mezmurlar, Kutsal Tarih ve Dört Kateşizm kitabı). Kitapların en geniş şekilde dağıtılmasını isteyen misyonerler, Geg lehçesi için Latin alfabesinin ve Lepsius sisteminin (bir tür evrensel alfabe icat eden Alman Mısırbilimci) Arnavut dilinin gereklerine göre uyarlanarak kullanılmasını önermişlerdi.[37] Ayrıca, girişimin en başından itibaren Kristoforidhi her iki lehçede yazılmış küçük okuma kitapları ve onlara uyarlanmış alfabeler basma gereğini hissetti. Bunlar Protestan misyonerlerin Dinsel Broşürler Cemiyeti (*Religious Tract Society*) tarafından 1867'de basıldılar (1872'de de ikinci baskıları yapıldı). Kristoforidhi kitapları dağıtmak üzere bizzat bölgeye gitmeyi önerdi. 1870'te *Bible Society* bunu kabul etti, ama sadece bir kereliğine masrafları üstlendi. Gerçekten de 1870-1878 arasında birçok mali sıkıntı çekerek Arnavut bölgeleri, Osmanlı başkenti ve ailesinin bulunduğu Tunus arasında mekik dokudu.[38]

---

34 I. Lowndes Syra'da Hahn'la karşılaşmıştı. Kristoforidhi ve *Bible Society* hakkında, öncelikle bkz. Lloshi, 1973-1974; burada sunulan bilgiler oradan alınmıştır.

35 Kristoforidhi'nin 1861 ile 1864 arasında ne yaptığı bilinmiyor. Muhtemelen, Ocak 1865'te bir Rum okulunda başöğretmen mevkiinde karşımıza çıktığı Tunus'ta kalmıştı. Evli ve iki çocuklu olduğu da bilinmektedir.

36 1860'ta tercümelerin Johann Georg von Hahn tarafından gözden geçirilmesini teklif etmişti. Ama bu işi, Sereki adında İşkodralı bir Katolikle birlikte mesai yaparak, kendisi üstlendi.

37 Lloshi, 1973-1974, s. 129. Kristoforidhi ise gerek Tosk gerekse Geg lehçeleri için Yunanca temelli bir alfabeyi tercih etmişti.

38 1878-1884 arasında İstanbul'da çalıştı, son günlerini ise Arnavutluk'ta geçirdi.

Buraya kadar anlatılanlardan, Kristoforidhi'nin Kutsal Metinler'in Arnavutçaya tercüme edilmesi ve dağıtılması tasarısının hazırlanmasında misyonerleri birçok kez geride bıraktığı açıkça anlaşılıyor. İstanbul'da görevli misyonerler onun girişimlerinin yanında yer alsalar bile, Londra'daki üstlerinin tavrı her zaman böyle değildi. Gerçekten de geçimini karşılamak için Tiran'da bir içki dükkânı açan ve İncil propagandası yapmaya pek hevesli olmayan Kristoforidhi'ye pek iyi gözle bakılmıyordu. Ama *Bible Society*'nin tercüme ve yayın işlerinden sorumlu temsilcileri o dönemde bu tercüme işinde ve Arnavutçanın edebi bir dil haline getirilmesinde ondan daha yetkin birini bulamayacaklarını biliyorlardı.[39] O, dil konusunda en bilgili Arnavutçulardan biriydi. 1860'lı yılların başından itibaren bir Arnavutça-Yunanca sözlük hazırlamaya başlamıştı. Ama Arnavutçuluğu ne kapsamdaydı?

Kristoforidhi, 1860'ların sonuna doğru *Bible Society*'yi tercümelerinin yayınlanmasının yararına ikna etmek üzere kaleme aldığı bir yazıda, herhalde Zosimea Lisesi'nden geçmiş genç Arnavutça konuşanlarda yer etmiş olan Arnavutların Pelasgos kökenleri ve Yunanlarla bağlantıları üzerine fikirler ileri sürüyordu. Ona göre, Arnavutluk eski Illyria'ya ve Epir'e denk düşüyordu. Arnavutların yüzyıllardır sahip oldukları örfler, âdetler ve kıyafetler Yunanlarınkiyle hemen hemen aynıydı. Demek ki onlarla bir bağlantıları vardı ve Yunanistan'ın ilk sakinleri olan eski Pelasgosların soyundan geliyorlardı. Sayısız savaş ardından İskender Bey'e boyun eğdiren Osmanlılara gelinceye dek çeşitli hâkimiyetlerin etkisiyle arı halde kalmamış olsa bile, dillerini de korumuşlardı. *Pelak* veya *Pelask*'ın (Pelasgos) Arnavutçada "eski" veya "şef" anlamına gelmesi de bu soyzincirinin bir kanıtıydı. Girolamo De Rada gibi, o da Yunan mitolojisi ve şiirindeki kelimelerin kökenlerini Arnavutçada buluyordu.

Arnavutların mevcut durumuna ilişkin görüşleri de ilginçti. Ona göre, Arnavutluk Türk yönetimi altındaydı ama savaşçı dağlıların köyleri fiilen bağımsızdı. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal hiyerarşisinde hâkimiyet Türklerin elinde olmakla birlikte, onlardan sonra Müslüman Arnavutlar geliyordu, çünkü pek çoğu idarede ve orduda önemli mevkilere sahipti. Arnavutları Gegler (500.000) ve Tosklar (1.500.000) olarak ikiye ayırıyordu. Geglerin çoğunluğu Müslümandı, Toskların çok büyük bölümü ise Ortodokstu. Bu ayrım, bir konuşma dili olarak kalmış dilin iki lehçesine denk düşüyordu. Kristoforidhi Arnavutça kitap bulunmadığını vurguluyor-

39 Bkz. Thomson'ın 22 Haziran 1877 tarihli raporu (Lloshi, 1973-1974, s. 175-178).

du. Kuzeyde çok az Arnavut okuma yazma biliyordu. Güneyde ise yazışmalarda, ticarette, kroniklerde Yunanca kullanılıyordu. Birçok Müslüman Tosk bile Yunan harflerini okuyabiliyordu. Daha o dönemde hemen her şehirde Yunan okulları açılmıştı. Yoksul çocukları da, Yunanca konuşulan yurtdışına gönderilen zengin çocuklarının aksine, bu okullarda kendi anadilleri olmayan Yunancanın gramerini bir şey anlamadan, ezberleyerek, mekanik biçimde öğreniyorlardı. Dolayısıyla yoksullar kilisede Vahiy'in tek kelimesini bile anlamıyorlardı. Bu nedenle, Kristoforidhi'ye göre, bu kategoriye dahil olan Arnavutların ne Hellen, ne Slav, hatta ne de Arnavut olarak bir ulusal duyguları vardı.[40]

Kristoforidhi ile *Bible Society*'nin gerekçeleri ve yaklaşımları her zaman örtüşmese de, işbirliklerinin ürünü olan yayınlar, onları kutsal metinlere erişim olanağından çok, anadillerinde okuma yazma öğrenmenin bir aracı olarak gören Arnavutların ilgisini uyandırdı. Bir yandan okur-yazar olmama oranının yüksekliği, diğer yandan da Ortodoks hiyerarşisinin çekinceleri hesaba katıldığında, satışlar önemli sayılabilecek rakamlara ulaşmaya başladı. 1867 ve 1868'de yılda 400 ilâ 500 kitap satıldı. Konstantin Kristoforidhi 1870-1871'de Orta Arnavutluk'a (Elbasan, Draç, Tiran, Kavajë, Pekin, Debar) yaptığı iki seyahatte önce beş ayda 333 (Geg dilinde), sonra da üç ayda 211 kitap sattı. Berat'a uğrayarak yaklaşık 600 eseri dağıtıma verdi. 1872'de *Bible Society* birçok başlığın yeni baskılarını yaptı (her biri 2-3.000 nüsha olarak); bunun bir nedeni büyük Pera yangınında (1870) stokun bir bölümünün yanmasıydı, ama diğer neden de stokun geri kalanının satılmasıydı.

Asıl kayda değer olgu ise, bu girişimin gerek İstanbul'da gerekse Arnavut vilayetlerinde sadece Hıristiyanları (esas olarak Ortodoksları) değil, Müslümanları da etkilemesidir. *Bible Society*'nin İstanbul'da görevli temsilcisi 1868 yılı raporunda Mezmurlar'a İstanbul'daki Arnavut nüfusundan büyük talep olduğunu yazmıştı. Bazıları yüksek mevkilerde bulunan –Geg veya Tosk– Müslümanların bile Kutsal Metinler'i ve alfabeleri satın almaya geldiklerini vurgulamıştı. Bazı Tosk kadı ve müderrisleri kitapları bizzat dağıtmaya çalışacaklarını belirtmişlerdi.[41] Bu gelişimi anlamak için, Osmanlı toplumunun bu yirmi yıl boyunca yaşayageldiği dönüşümlere dönmek gerekir.

40 Lloshi, 1973-1974, s. 128-135.

41 *A.g.e.*, s. 142-143. *Drita* gazetesine göre (no: 33, 21 Kasım 1903: 1), özellikle Ergiri/Gjirokaster ve Libohove kadıları bu yayınlara duyarlı davranmıştı.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA REFORMLAR VE BUNLARIN ARNAVUT'LUK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Arnavut milliyetçiliğine ilişkin analizlerde Osmanlı kurumlarındaki ve toplumundaki dönüşümlerin Arnavutçuluğun gelişiminde etki yapmış olabileceği genellikle unutulur. Unutulmadığı zaman da, olumsuz bir etki olarak değerlendirilir ve Osmanlı makamlarının siyaseti sadece bir fren olarak görülür. Aslında işler bundan çok daha karmaşıktır. Osmanlı yöneticileri tarafından girişilen reformların ilk başta Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavutçuluğun gelişimi üzerinde dolaylı sonuçları olmuştur. "Millet"lerin kurumsallaştırılması ve ilk sırada Hıristiyan nüfusun yararlandığı ekonomik reformlar sonucunda, Tanzimat Hellenizmin ve bunun karşı hamlesi olarak da Arnavutçuluğun yolunu açmıştır. Misyonerlik faaliyetlerine ve oradan hareketle, Protestanların yürüttüğü Arnavutçayı yazı dili haline getirme girişimine de izin vermişlerdir. Ama o dönemden başlayarak bazı reformların Arnavutçuluğun gelişmesi üzerinde, henüz sınırlı da kalsa, doğrudan bir etkisi olmuştur. Bunlar, vilayet idaresi ve eğitim reformlarıdır.

Taşrada yeni bir idari örgütlenmeyi amaçlayan ve Midhat Paşa yönetiminde gerçekleşen bir deneme, 1861 ile 1864 arasında Balkanlar'da, daha kesin bir tanımla Niş sancağında vuku buldu. 1864'te Vilayet Nizamnamesi Tuna vilayetinde yürürlüğe girdi. 1867'de çok sayıda vilayette uygulamaya kondu. Sonunda 1871'de, ekler ve değişikliklerle tüm imparatorluk sathında resmen uygulanmaya başladı. Nüfusun tamamının ya da bir bölümünün Arnavutlardan oluştuğu topraklarda bu reformun uygulanması özerklikleri kısmak ve ahaliyi Osmanlı düzenine daha fazla entegre etmek isteğiyle atbaşı gitti. 1868'de Prizren vilayeti kuruldu. Dört sancağa (Prizren, Niş, Üsküp, Debar) bölünmüş büyük bir toprak parçasını içeriyordu. Hasan Kaleshi ve Hans-Jürgen Kornrumpf'a göre, bu kararın süregiden karışıklıklara son vermek, Kuzey Arnavutluk ve Kosova-Metohija nüfusunu silahsızlandırmak, vergileri tahsil etmek ve Arnavutları düzenli orduya çekmek amacıyla alındığına kuşku yoktur.[42] Bu vilayet 1874'te lağvedildi: Gerek yüzölçümünün büyüklüğü, gerekse erişimi zor bölgelerin fazlalığı yönetimi imkânsızlaştırıyordu.

Buna koşut olarak, Kırım Harbi'nin ertesinde bu sınır bölgelerinde oraya özgü problemlerden birini, kan davalarını çözümlemek için daha dar hedefli tedbirler alındı. 1857'de İşkodra valisi genel bir barışma emri vermiş, bir Dağ (Cebel) Komisyonu kurmuştu.[43] Midhat Paşa da Niş valisiyken bir

42 Kaleshi-Kornrumpf, 1967, s. 181-182.

43 Bkz. birinci bölüm.

barışma kampanyası başlatmıştı. 1864'te İşkodra valisi bu konuda yeni bir "buyurultu" çıkardı.[44] Töre kanununu sınırlamak, hatta iptal etmek veya daha pragmatik bir yaklaşımla onunla Osmanlı düzeni arasında bir orta nokta bulmak isteği, Prizren valisi tarafından *kanun*u incelemekle görevli bir komisyon kurulmasına neden oldu. Vilayet gazetesi olan *Prizren*'de, 16 Ekim 1871 tarihli 10. sayıdan itibaren *kanun*un madde madde düzenlenmiş bir versiyonu yayınlandı. Metne, kan davasına ve *kanun*a yönelik hararetli eleştiriler de eklenmişti: *Kanun* koşullara artık uymuyordu, zararlıydı, iptal edilmesi gerekiyordu.[45]

Aslında, Osmanlı makamları vilayet resmi basını aracılığıyla kamuoyunu siyasetlerine duyarlı kılmaya başlıyorlardı. Vilayet gazetesinin birinci sayısındaki başyazı Osmanlı makamlarının bu amaçla oluşturmaya başladıkları Arnavut imgesi hakkında çok aydınlatıcıdır. Çeşitli sorunlar ortaya konmuştu: Kan davası, orduya katılmama, vergilerin ödenmemesi, Osmanlı hükümranlığına itaatsizlik, yerel şeflere itaat. Ama, diye yazmışlardı gazetenin başyazarları, Arnavutlar "temiz ve bilge" oldukları ve Osmanlı İmparatorluğu'na pek çok önemli şahsiyet verdikleri için, bu dertlere deva bulmak ve Arnavutların durumunu düzeltmek yetkililerin boynunun borcudur. Demek ki Arnavutlar imparatorluğa yardım etmiş ve şimdi de imparatorluğun yardım etmesi, yani somut ifadesiyle "medenileşmesi"ne yardım etmesi gereken bir grup olarak görülüyorlardı. Öne çıkarılan çözüm vilayetlerde düzenli muallimleri olan çok sayıda ilkokul açılması, yani eğitimdi.[46] Aynı şekilde, 1860'lı yılların başından itibaren Ahmed Cevdet Paşa da nüfusu medenileştirmek ve İslâm'ın farzlarına uyulmasını güçlendirmek için, İşkodra civarındaki köylerde camiler ve Kur'an okulları açılmasını istemişti.[47] Aynı Ahmed Cevdet Paşa, İşkodra bölgesine ilişkin teftiş raporunda, Arnavutlarda soya bağlı kimliklerin dinsel kimliklerden daha önemli olduğu üzerinde duruyordu. Muhtemelen bu yargıyı, sınırların müdafaası için Müslümanlardan ve Hıristiyanlardan oluşan karma milis güçleri kurulmasını vazetmesine bağlamak gerekir.[48]

Bu Osmanlı reformcusunun görüşünü, bir önceki bölümde bölgedeki ilk Armavutçulardan olduğunu gördüğümüz Zef Jubani'ninkiyle karşılaştırmak ilginç olur. İşkodra Katolik burjuvazisinin, Fransız konsolosu Hyacint-

44 Kaleshi, 1964, s. 110.

45 Kaleşi, 1964, s. 107 ve Kaleshi-Kornrumpf, 1967, s. 233-234.

46 Kaleşi-Kornrumpf, 1967, s. 231-232. Yazarlar, bu fikrin Arnavutların eğitilmesine adanmış gibi görünen gazetenin ana ilkesi olduğunu ekliyorlardı.

47 Somel, 1997, s. 451.

48 Bkz. Kornrumpf, 1971, s. 94-95 ve 99 ve Reinkowski, 2001, s. 209-215.

he Hecquard ile temaslarından beslenmiş, İtalyan liberalizminden etkilenmiş bu üyesi,[49] 1871'de çıkan folklor derlemesinin giriş bölümünde "Yukarı Arnavutluk" nüfusunun durumuna ilişkin bir tablo sunuyordu.[50] Orada, Tanzimat'ın bölgeye girmemesinden ve nüfusun "müstesna" statüden yararlanmaya alışmış olmasından yakınıyordu. Zef Jubani, bu genel değerlendirmelerin dışında, bir yandan reformların kısmen ve eksik bir şekilde bölgeye getirildiğini, öte yandan da nüfusun farklı gruplarının –şehir Müslümanları, şehir Hıristiyanları, ova Hıristiyanları, dağlılar– devlet, adalet ve eğitim karşısındaki durumunun birbirinden çok farklı olduğunu gösteriyordu. Ona göre, sadece şehir Hıristiyanları yeni yasalara itaat ediyordu. Müslümanlar şeriatten başka bir şey istemiyor ve mahkemeler eski yasaları yenileriyle karıştırıyorlardı. Dağlılar kendi geleneksel *kanun*larına ve dokunulmazlıklarına göre yaşamaya devam ediyorlardı. Nüfusun çoğunun Hıristiyan olduğu ovalarda *kanun*, şeriat ve yeni yasalar bir arada var oluyor ve bedel-i askeriye ödeniyordu. Zef Jubani'nin anlattıkları, çeşitli gruplar arasındaki farklılıkların Tanzimat'tan sonra iyice derinleştiğini düşündürmektedir. Yazar aynı zamanda Müslüman ve Hıristiyan din adamlarını da bu farklılığın güçlenmesi için çalışmakla suçluyordu.[51]

Ona göre, sorunları çözümlemek için din veya ırk ayrımı yapılmaksızın, herkes arasında gerçek bir siyasal eşitlik sağlamak şarttı, çünkü herkes aynı kandan geliyordu, dili, âdetleri ve özlemleri aynıydı. Cevdet Paşa ve Osmanlı reformcuları gibi, o da halkı medenileştirmek gerektiği kanısındaydı. Kan davası kaldırılmalı ve yasalarca cinayet gibi cezalandırılmalıydı. Eğitim zorunlu tutulmalıydı. Hükümet tarafından desteklenen ve korunan devlet okulları açılmalıydı. Ama Osmanlı reformcularıyla arasındaki fark, onun bu işler için bir miktar Arnavutlaşmayı, yani yasalarda ve eğitimde Arnavutlaşmayı şart görmesiydi. Örneğin, kanun külliyatlarının herkes tarafından anla-

---

49 Öğrenimini Malta'da yapan Zef Jubani (1818-1880) ömrünün büyük bölümünü Venedik, Trieste ve Karadağ'da geçirmişti. İtalya'dan gelen liberal, kilise karşıtı ve devrimci fikirlerden çok etkilenmişti. İşkodra ruhbanı tarafından tehlikeli birisi olarak görülüyordu. Trieste gazetelerine yazılar yazmış ve 1873'te Trieste'de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ticaret usulleri hakkındaki bir eserin Türkçeden İtalyancaya tercümesini yayınlamıştı: *Codice e appendice e procedura commerciale ottomano*. 1878'de İtalya ile Arnavutluk arasında İtalyan buharlı denizciliğinin gelişmesi lehinde bir broşür kaleme almıştı. *Progetto di navigazione a vapore italiano nell'Adratiatico, tra le piazze dei littorali d'Italia ed Albania, avendo per punto d'appogio la Venezia.* (Bkz. Kastrati, 1980.)

50 Jubany, 1870, s. 5-10, "Yukarı Arnavutluk halkının bugünkü durumu (İşkodra, 12 Temmuz 1870)."

51 Son derece kilise karşıtı olan Zef Jubani, İşkodra'da bir seminer ve bir okul açan İtalyan misyonerlerini sadece İtalyanca öğretmekle ve İtalyan dilinde eğitim vermekle suçluyor, halbuki eskiden din derslerinin Arnavutça verildiğini belirtiyordu.

şılabilmesi için Arnavutçaya tercüme edilmesi, sonra da halkın zihnine sokulması için camilerde ve kiliselerde din adamları tarafından okunması gerektiğini söylüyordu. Eğitim konusunda, her kaza merkezinde "yetenekli ve namuslu ulusal muallimleri olan" okullar açılmasını istiyordu. İşkodra rüşdiyesinde verilen eğitimin "Türk", yani Müslüman Arnavutlar da dahil olmak üzere tüm Arnavutlara "fazla Osmanlı" geldiğini belirtiyordu.[52]

Etnik-dinsel dengelerin çok özel İşkodra bölgesinden farklı olduğu diğer Rumeli bölgelerinde eğitim, en başta da Müslümanların eğitimi sorunu Osmanlı makamları için de, özellikle 1856 Hatt-ı Hümayunu'nda gayrimüslimlere bu alanda eksiksiz hürriyet tanındığından beri, bir iddia konusu haline gelmişti. 1857'de bir Maarif-i Umumiye Nezareti kuruldu. 1848 ile 1859 arasında ilk rüşdiyeler esas olarak Balkanlar'da, özellikle de Debar, Manastır ve İşkodra'da açıldı.[53] 1861'de Yanya, Delvine, Berat, Prizren ve Üsküp'te yeni rüşdiyeler açıldı.[54] 1865'te Müslüman Arnavutlara yönelik Yunan propagandası hakkında bilgi veren raporların ardından, Ergiri/Gjirokaster sancağının köylerinde Müslümanların Yunan okullarına gidip yabancı propagandasına maruz kalmasını engellemek amacıyla, Kur'an okulları açıldı.[55] 1869'da çıkarılan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ilköğretimin geliştirilmesini öne çıkarıyordu. İlk ibtidaiyeler 1872'de kuruldu. Ama taşrada ancak 1880'li yıllarda görülmeye başlandılar. Zaten yeni nizamnameler ancak Abdülhamid döneminde ve başka bir bakış açısıyla etkin hale getirilecekti.

Okulların dışında, zorunlu askerlik hizmeti de ilköğretimin yaygınlaşmasını sağlıyordu. Örneğin Johann Georg von Hahn Mat bölgesinde İstanbul'dan yeni dönmüş genç bir köy imamıyla tanışmıştı; bu imam, Osmanlı başkentinde topçu çavuşu olarak geçirdiği beş yıl boyunca okuma yazma öğrenmekle kalmamış, bazı matematik mefhumlarına da sahip olmuştu.[56]

Osmanlı okul ağının vilayetlerde henüz gerçek anlamda gelişmediği o dönemde, İstanbul'daki yeni okullar, yurtdışına gönderilen öğrenciler ve bazı gayrimüslim okullarına devam edilmesi sayesinde yine de yeni Müslüman seçkinler beliriyordu. İlk Müslüman Arnavutçuların hepsi bu yeni Osmanlı

52 Zef Jubani ülkedeki iktisadi kalkınmanın teşvik edilmesi, ticari alışverişin güçlendirilmesi, bölgenin kaynaklarından yararlanılması ve bir sanayi kurulması gerekleri üzerinde de duruyordu.

53 Somel, 1997, s. 447. Aynı yazara göre (Somel, 2001, s. 69), Osmanlı makamları İşkodra'da bir rüşdiye açılması kararını 1856'da hayata geçirmişlerdi, çünkü Gülhane Hatt-ı Hümayunu ilan edildikten sonra şehir Müslümanları Katoliklere karşı saldırganlaşmıştı.

54 Somel, 1997, s. 446-447.

55 Somel, 2001, s. 72-73.

56 Hahn, 1867, s. 16 vd.

seçkinleri arasından çıkmıştı. 1860'lı yılların sonunda bir alfabe yayınlayan Davut Boriçi Darülmuallimin talebesiydi. Hasan Tahsin, ondan birkaç yıl önce giden Said Toptani gibi, 1857'de Paris'e gönderilmişti. İsmail Kemal Bey Vlora, sonra da Naim ve Sami Fraşeri kardeşler eğitimlerini, daha önce de gördüğümüz gibi, Zosimea Lisesi'nde yapmışlardı. Yeni bir hadisenin söz konusu olduğunu, babası Avrupai bir eğitim görmüş[57] (o devir için sıradışı bir olay) İsmail Kemal'in Kırım Harbi sonrasında bu liseye giden ilk –ve o dönemde tek– Müslüman olmasından anlıyoruz. Bu liseye gitmesi ve aldığı özel dersler sayesinde o da tıpkı Fraşeri kardeşler gibi hem klasik (Yunanca, Latince, antik Yunan tarihi), hem Batı (Fransızca, İtalyanca) kültürü edinmiş, fen eğitimi almış (matematik, fizik), Doğu kültürünü de öğrenmişti (Türkçe, Arapça, Farsça). Abdül Frashëri ise, muhtemelen aldığı özel eğitimle, Türkçenin dışında Yunanca ve Fransızca da öğrenmişti.[58]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk Arnavut'luk inşa çabalarına katılan bu insanların aldıkları tavırlar, daha geniş bir bağlam içine, Tanzimat ilan edildiğinden ve Osmanlılık siyaseti başlatıldığından beri yeni seçkinlerin bir bütün olarak katıldıkları entelektüel akımlar bağlamı içine yerleştirilmeden anlaşılamaz. Zaten onların Arnavut diline ve kimliğine duydukları ilginin 1860'lı yılların ikinci yarısındaki kriz döneminde, yani liberal Yeni Osmanlılar hareketinin ortaya çıktığı dönemde sesini duyurduğu saptanmaktadır. Aynı dönem, imparatorluktan ve hanedandan ayrı bir Türk ulusu anlayışının da ortaya çıkmasına tanık olmuştur; Türkolojinin Orta Asya'dan Orta Avrupa'ya kadar mevcut Türk halkları hakkında şekillendirdiği imgeden esinlenen bir anlayıştır bu. Bunun sonucunda, Arnavutçuluk ile Osmanlıcılık, hatta Şemseddin Sami Fraşeri örneğinde göreceğimiz gibi Türkçülük arasında –Ortodokslarda Arnavutçuluğun Hellenizmle ilişki içinde inşa edilmesi gibi– bağlar olması bir zorunluluktur. Zaten yine Ortodokslarda olduğu gibi, tartışmalar Arnavutçanın yazı dili haline getirilmesi ve bir alfabe seçilmesi sorunu çevresinde billurlaşmıştır.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ARNAVUTÇA İÇİN BİR ALFABE SEÇİLEMEMESİ

1860'lı yılların ikinci yarısında taşra idaresi ve basını sorunları, ilköğretimin geliştirilmesi tasarıları ve *Bible Society* kitaplarının çıkması, Arnavutça gibi

57 Türkçe, İtalyanca ve Yunanca okuyor ve yazıyor, Fransızcayı anlıyor ve Avrupalı çevrelerle içli dışlı olduğu için Batı edebiyatını iyi biliyordu.

58 Sommerville, 1920, s. 13 ve 17 ve Fraşeri, 1990, s. 60-63.

bir iletişim dilinin kullanılması sorununu gündeme getirdiler. Bunu Arnavutçular arasında hangi alfabenin seçileceği konusunda yapılan tartışmalar izledi. Bu toplantıların başlangıç tarihi, bu tartışmada Osmanlı makamlarının rolü ve tarafların tavırları konusundaki tanıklıklar çelişkilidir. Bazıları bu toplantıların 1867'den itibaren Osmanlı başkentinde yapıldığını ileri sürmektedirler.[59] 1868 sonunda İşkodra vilayetinde Türkçe ve Arnavutça bir resmî gazete çıkarılmasının söz konusu olduğu kesindir.[60] Müslüman Geglerin bile Arnavutça yayınlarla ilgilendiğini saptayan İstanbul'daki Protestan misyonunun sorumlusu o zaman, Latince temelli alfabenin kullanılması için *Bible Society* kitaplarını Britanya sefiri aracılığıyla Osmanlı hükümetine sunma inisiyatifini gösterdi. Gazetenin gelecekteki yayın yönetmeni de gelip ondan Geg dilinde yayınlanmış Mezmurlar ve İnciller'den birer adet aldı.[61]

Söz konusu gazete çıkarılmadı. Ama ertesi yıl, Maarif-i Umumiye Nizamnamesi gereğince Osmanlı makamları Arnavut dili için bir alfabe seçilmesi amacıyla bir heyet topladılar. Protestan misyonunun sorumlusu raporunda bu olaya *Bible Society*'nin Arnavutça lehindeki faaliyetinin yol açtığını ileri sürüyordu.[62] Halbuki, bu heyete seçilen Konstantin Kristoforidhi, iktidar çevrelerinin de desteğini aldığı anlaşılan bir teklif yapıldığını, Protestan misyonerlerin yaptığı gibi Latince veya Yunanca temelli bir alfabeyi kullanmaktan çok, yeni bir alfabe yaratılarak yürürlüğe sokulmasının önerildiğini ona bildirmişti. Kristoforidhi, hükümetin öncelikli amacının Müslümanları Hıristiyanların gerisinde bırakmamak olduğunu düşünüyordu. *Bible Society* temsilcisi ise Osmanlı yöneticilerinin Arap harfleri veya tamamen yeni harfler tercihini Müslüman Arnavutları orduya saklama gayretine bağlıyordu. Yine de Heyet'in çalışmaları yeni harflerle tamamlanmış Latin alfabesinin benimsenmesine doğru evrildi.[63] Bu sonuçlar Ocak 1870'te basında yayınlandı, ama onay için beklenen ferman asla çıkmadı.[64]

---

59 M. Domi'ye göre, İstanbul'da 1867, 1869, 1871, 1872, 1877'de toplantılar yapılmıştır; Şahin Kolonja'ya göre (*Drita,* II/33, 5.12.1903), ilk deneme Ali Paşa devrinde (1867-1871), ikincisi ise Midhat Paşa yönetiminde (1873-74 ve 1877 başı) yapılmıştır.

60 *Tuna,* 6 Ramazan 1285/21 Aralık 1868 tarihli 335. sayı. Bu referans hakkındaki bilgiyi borçlu olduğum Michael Ursinus'a burada hararetle teşekkür ediyorum.

61 Lloshi, 1973-1974, s. 143.

62 *Bible Society* yayınlarının çeşitli tepkilere yol açtığı kesindir. Örneğin, Ocak 1867'de İstanbul'daki bir Bulgar gazetesinin yayın yönetmeni olan P. R. Slavejkov "Arnavut alfabesi" başlıklı bir makale yayınlayarak, Kristoforidhi'nin alfabesinin çıkışını selamlıyordu. Yine de alfabe tercihini eleştiriyor, Arnavut dilinin yazılması için sadece "Slav" alfabesinin uygun olduğunu belirtiyordu (Dimitrov, 1967, s. 202-203).

63 11 Kasım 1869 tarihli mektup (Lloshi, 1973-1974, s. 143-145).

64 Dimitrov, 1967, s. 205.

Bu olumsuz sonuca karşın, *Bible Society* temsilcilerinin tanıklığı Osmanlı hükümetinin Arnavut dili için bir alfabe tanımlanması sürecinde etkin bir rol oynadığını göstermektedir. Heyet'in dağıtıldığını vurgulayan Fransız konsolosu Auguste Dozon'a göre, özellikle Hellenizme yönelik daha önce benzeri görülmemiş bir tedbir söz konusuydu.[65] Bu gelişmelerin Girit krizi ve Yunanistan'dan başlayıp Epir ve Tesalya'ya sıçrayan devrimci çalkantıların arkasından yaşandığı ve 1869'da Atina'da Yunan dili ve edebiyatını yayma cemiyetinin kurulmasıyla çakıştığı doğrudur.

Bazı Arnavut kaynakları olup biteni biraz farklı sunarak inisiyatifi Arnavutlara vermektedir. Örneğin, dönemin Arnavutçularından Yani Vreto'ya göre, toplantılar ortak bir alfabe ihtiyacı duyan birkaç Arnavudun girişimleriyle başlamıştır. Bu kişiler, hükümetle sorun yaşamamak için Sadrazam Ali Paşa'ya hitaben bir dilekçe kaleme alırlar. Sadrazam da bu girişimi kabul edip destekler ve Rüstem Paşa Leskoviku'nun evinde yapılan toplantılara bizzat katılır. Başkent gazeteleri olayı yaymaya başlayınca olumsuz tepkiler gelir. O zaman Ali Paşa duruma müdahale ederek konuyu Yüksek Meclis'e ve sultana götürmek gerektiğini söyler. Yüksek mevkilerdeki Arnavutlar da geri çekilirler. Ama Hasan Tahsin bazı Arnavutlarla toplantı yapmaya devam eder.[66] Demek ki girişimciler ve toplantıların seyri ne olursa olsun, 1867-1871 arasında sadrazam olan Âli Paşa yönetimindeki kabinenin Arnavut alfabesi sorununa müdahale ettiği inkâr edilmez bir gerçektir.

Bu "toplantılara" veya bu "heyete" kimler katılmıştır? Bu konuda da temkinli olmak gerekir, çünkü Arnavut tarihyazımı bazen dönemin tüm Arnavutçularını aynı kefeye koyma ve dinsel bakımdan dengeli gruplar tasavvur etme eğilimindedir. *Bible Society* sorumlusunun da belirttiği gibi, Kristoforidhi'nin heyet üyelerinden biri olduğu kesin gözükmektedir. Yani Vreto'ya göre, Kutsal Metinler'in tercümanı dışında, ilk toplantılar eski Girit valisi Mustafa Paşa Pojani, Tiranlı Süleyman Paşa, Tiranlı Said Bey Toptani, Leskovikli Rüstem Paşa, İsmail Kemal Bey Vlora, Kestoratlı (Ergiri/Gjirokaster yakınında) meşhur banker Kristak Zografi (Zografos), İşkodralı Paşko Vasa ve Hasan Tahsin'i bir araya getirmiştir. Daha sonra, Hasan Tahsin'in evinde yapılan ve Vreto'nun da katıldığı toplantılarda Müslümanlar çoğunluktadır. Aralarında, Tiranlı Said Bey (Toptani), Ergiri/Gjirokasterli Şevki Efendi, Paramithialı Yahya Dino, Staroveli hekim İbrahim Bey ve sadece son toplantılarda hazır bulunan, bir anlamda Hasan Tahsin'in öğrencisi sayılabilecek Sa-

65 Dozon, 1878, s. 169.
66 Vreto, 1973, s. 268 vd.

mi Bey Fraşeri vardır. Vreto'nun dışındaki Hıristiyanlar, Paşko Vasa ve Arnavut vilayetlerine gidinceye kadar Kristoforidhi'dir.

Tarafların tavırları konusunda da temkinli olunmalıdır, çünkü sonraki görüş değişiklikleri tanıklıklara etki etmiş olabilir. Bununla birlikte, kanaatlerin kültürel kimliklere ve siyasal görüşlere göre çok bölünmüş olduğu açıkça görülmektedir. Arnavutça yazmanın olduğu gibi reddedilmesi fikrinin dışında, dört ana seçenek –Arap elifbası, özel alfabe, Latin alfabesi, Yunan alfabesi– ve mevcut alfabelerin Arnavut diline özgü seslere uyarlanmasına ilişkin farklı alt seçenekler ileri sürülmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla, başlangıçta Müslümanların çoğunluğu Arapça temelli bir alfabeden yanaydı. Bu tercih yönetici çevrelerde de takdir görmüştü. İstişarelerin sonuçları ne olursa olsun, 1869-70'te İstanbul'da Arap harfleriyle bir Arnavut alfabesi yayınlandığını kaydetmekte yarar var. İşkodra rüşdiyesinin muallimi Davut Boriçi tarafından geliştirilmişti. Boriçi ertesi yıl vilayet ibtidaiye ve rüşdiyelerinin müfettişliğine atandı. Yazar eserin giriş bölümünde tercihini şöyle gerekçelendirmişti: "Arnavutlar Müslümanlar tarafından kullanılan Arap elifbasıyla eğitim gördükleri için, Arnavut alfabesi için yeni harfler bulma gereğini duymadım ve bu nedenle, söz konusu alfabeyi Arap elifbasına dayanarak geliştirdim, ama Arnavutçanın gerektirdiği bazı değişiklikler yaptım."[67] Davut Boriçi'nin sicill-i ahvaline göre, rüşdiye okullarında Arnavut dilinin gramerinin ve sentaks kurallarının öğretilmesine yönelik iki risale de kaleme almıştı. Ama bunların yazma olarak kalması okullarda Arnavutça eğitimin artık gündemden düştüğünün göstergesi olabilir.[68]

Arap elifbasının kullanılması fikri sadece gayrimüslimler tarafından reddedilmemişti. İsmail Kemal Bey Vlora da Arap harflerinin uygun olmadığını ve ya Yunan, ya da Latin alfabesini kullanmak gerektiğini belirtmişti.[69] Yani Vreto'ya göre, sonraki toplantılarda Hasan Tahsin de Müslümanları Arap harflerinin çok karışık olduğuna ve amacı halkın durumunu iyileştirmek olan bilginin yaygınlaştırılmasına uygun olmadıklarına ikna etmeye uğraşmıştı.[70] Tercüme Odası'nın başında bulunan Münif Paşa'nın daha

67 Osmani, 1999, s. 256.

68 *Başbakanlık Arşivi* (İstanbul), *Sicill-i Ahval Defterleri*, no: 26, s. 249. 1861'de alfabenin ilk baskısının yapıldığı bilgisi yanlış olabilir.

69 İdari kariyerine Tercüme Odası'ndan geçerek 1860'ta başlayan İsmail Kemal Bey Vlora (1844-1919) 1866'da Midhat Paşa tarafından *Tuna* vilayet gazetesini çıkarmak üzere Rusçuk'a çağrılmış, sonra 1868'de yine Midhat Paşa'nın yanına, İstanbul'a gelmişti. Valiliğe atandığı için İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldı ve son toplantılara katılamadı.

70 Hasan Tahsin veya Hoxha Tahsin (1811-1881) Çameri'deki Filat kazasının Ninat köyündendi (Yanya vilayeti). Ulema oğluydu ve o da önce babasının yanında, sonra da İstanbul'da medresede

1862'de Arap elifbasında reform yapılmasını isteyen, onu Latin alfabesinden daha aşağı gören ve okur-yazarlık oranının düşüklüğünde bir etken olarak gösteren bir layiha yazdığını unutmamak gerek. Diğer yandan, Osmanlı basınında Türk dili için Latin harflerinin benimsenmesini savunan ilk makale de yine 1869'da yayınlanmıştı.[71] Arnavut dili konusunda, Hasan Tahsin'in ileri sürdüğü başlıca gerekçe, Arapça öğrenen Arnavutların –Güney Arnavutları kastedilmektedir– ailelerine mektup yazarken modern Yunancayı ve Yunan harflerini kullanmalarıdır.[72] Yine de sadece Rumlarla ilişkileri içinde öğrendikleri bu dile tam hâkim değillerdi. Hasan Tahsin'e göre, Yunancayı hiç bilmeyenler de Yunan harflerini kullanarak Arnavutça yazıyorlardı, çünkü Arap harflerini kullandıklarında ne yazdıklarını yeniden okuyamıyorlardı. Ayrıca Hasan Tahsin Müslümanların, kutsal kitapları Kur'an Arapça yazıldığı için Arap harflerinden yana olmaları gerektiği görüşüne de itiraz etmiş, Müslümanların Kur'an metnini okuyabilmek için Arapça öğrenmeye gayret etmeleri ve bunu başaramayanlara da yerel diller kullanılarak Kur'an'ı açıklamak gerektiğini söylemişti.[73]

Aslında 1869-1870'te İstanbul Darülfünunu'nun ilk emini (rektörü) olan Hasan Tahsin'in evrenselci fikirleri vardı ve özel olarak yaratılmış yeni bir alfabeden yanaydı.[74] Protestan misyonerlere bakılacak olursa, bu çözümün en azından ilk zamanlarda iktidar çevrelerinden de destek bulduğunu görmüştük. Hatta Hasan Tahsin Arnavut dilinin özelliklerine uyarlanmış bir alfabe geliştirme işini bizzat üstlenmişti. Bunun birkaç nüshasını İstanbul ve

---

ulemalık eğitimi almıştı. 1857'de Paris'e gönderilmiş Türk öğrencilere Arapça, Farsça ve ilm-i din, gayrimüslimlere de Türkçe dersleri vermek, ama özellikle de gelecekte açılacak bir üniversitede ders verebilmek üzere fen bilimleri eğitimi almak üzere Paris'e gönderilmişti. Société Asiatique'e üye olduğu belirtilmektedir. 1861-62'de İstanbul'da kısa bir süre kaldıktan sonra Paris'e geri dönerek, Fransa'daki Osmanlı sefaretinin imamı oldu. Sarığı çıkarıp şapka taktığı için lakabı "Mösyö Tahsin" veya "Gâvur Tahsin"di. Paris'te hem Fransız entelektüelleriyle, hem de Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar ile tanıştı. 1869'da Nice'te ölen Fuad Paşa'nın naaşına eşlik etmekle görevlendirildi ve Osmanlı İmparatorluğu'na kesin dönüş yaptı. O zaman, yeni kurulmuş Darülfünun-i Osmani'nin eminliğine atandı. Bir yıl sonra, Cemaleddin el-Afgani için düzenlediği bir konferans nedeniyle görevinden azledildi. O da aynı zamanda yaşadığı bir mektepte ders vermeye başladı (bkz. Berkes, 1998, s. 180-185 ve Ömer Faruk Akün, 1998).

71 Bkz. Mango, 1992 ve Georgeon, 1995, s. 203 ve 205. Aynı Münif Paşa'nın 1861'de, yani İstanbul'da Rum Syllogos'unun kurulduğu yıl, Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye'yi kurduğunu da kaydedelim.

72 Demek ki Kristoforidhi'nin 1860'ta yazdığını ve Osmanlı sicill-i ahvallerinde de bulguladığımız olayı doğruluyordu.

73 Vreto, 1973, s. 275-276.

74 Hatta soldan sağa doğru yazılan evrensel bir alfabe oluşturmayı denemişti (Berkes, 1998, s. 181; Osmani, 1999, s. 221).

Epir'de dağıtmıştı.[75] Her ne olursa olsun, fazla karmaşık olan bu çözüm fazla yandaş bulamadı.

Toplantılara katılan diğer kişiler Yunan, Latin veya karma alfabe temelli çözümlerden yanaydı. Yani Vreto'ya göre, kendisi ile Paşko Vasa arasındaki başlıca tartışma buydu. Vasa, Venedik ve Roma'da eğitim görmüş İşkodralı bir Katolikti, birçok dil biliyordu ve Osmanlı idaresinde yüksek mevkilerdeydi.[76] Latin alfabesini salık vermesinin nedeni, en eğitimli insanlar olan Avrupalılar tarafından kullanılması, Arnavutların da Avrupalı olması ve sistemin yüzlerce yıldır Katolik Arnavutlar tarafından zaten kullanılmakta olmasıydı. Kitapların Avrupa'nın herhangi bir matbaasında kolayca bastırılabileceğini düşünüyordu, ama özel bir alfabe seçilirse bu mümkün olmazdı.

Yani Vreto ve diğerleri, örneğin Kristoforidhi, Paşko Vasa'ya esas olarak özel sesleri aktarmak için iki harfin birleştirilmesi ilkesinde karşı çıkıyorlardı. Onlara göre, bir ses/bir harf ilkesine uyulmalıydı, bir alfabede başka bir alfabenin harflerini kullanmak veya dikritik işaretlere başvurmak zorunluluğu buradan kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Vreto'nun tavrı –o, Hıristiyan Ortodokstu– Yunan ve Latin alfabesinden hareketle bir alfabe geliştirilmesi, bunun birkaç özel harfle tamamlanması yönündeydi. Paşko Vasa ile yaptığı tartışmada, gerekçeleri esas olarak Yunanlarla bağların varlığına ve Yunanlığın Latinliğe göre yeniden öne çıkarılmasına dayanıyordu. Yunan alfabesini, Latin alfabesinin öncülü ve Yunanları da Avrupa'da bilimin ve bilginin keşfedilmesinin ilk öncüleri olarak savunuyordu. Nasıl ki Latin alfabesi uzun süredir Katolikler tarafından kullanılıyorsa, Yunan alfabesi de Ortodoks Arnavutlar tarafından geleneksel olarak kullanılıyordu. Son olarak, Latin harflerine koşut olarak Yunan harflerine başvurulmasını ortak Pelasgos geçmişi de haklı çıkarıyordu:

> "Fenikelilerin harflerini ilk alıp kullananların Pelasgoslar olduğu söylenir; onların ardıllarının da biz Arnavutlar olduğu bilinmektedir. Onlar da [Yu-

75 Dozon, 1978, s. 169'a göre, Hasan Tahsin 1874'te bu nedenle tutuklanmış ve Osmanlı başkentine geri getirilmişti. Ama başka kaynaklara göre, memleketinden bazı kişilere açıkladığı kozmografya görüşleri nedeniyle Yanya valisi tarafından tutuklanmıştı. İsmail Kemal Bey Vlora'nın araya girmesi sayesinde serbest bırakılmıştı (bkz. Akün, 1998).

76 *Başbakanlık Arşivi* (İstanbul), *Sicill-i Ahval Defterleri,* no: 1, s. 132. Paşko Vasa Türkçe, Fransızca, İtalyanca, İngilizce, Yunanca ve Slavca okuyup yazıyordu. Önce İstanbul'daki Tercüme Odası'na girmişti. Daha sonra İşkodra ve Bosna-Hersek'teki Osmanlı idarelerinde tercümanlık (dragoman) yapmıştı. Osmanlı başkentinde, Hariciye Nezareti'nde kısa bir süre çalıştıktan sonra yeniden İşkodra'da tercümanlık yapmaya başlamış, sonra da Halep vilayetine siyasi müdür olarak atanmıştı. Haziran 1868'de Osmanlı başkentine tayin oldu ve orada 1875'e kadar Adliye Nezareti'nde çalıştı.

> nanlar] Pelasgoslardan gelmiştir, çünkü onlar da Pelasgostu ve Pelasgoslardan ayrılıp Yunanlara dönüştüler ve eski dillerini unuttular. Niye onların harflerini [...] yabancı harfler sayalım ki? ... Alfabemizle ne Yunan komşularımızdan, ne de dillerini Latin harfleriyle yazdıkları için Latinler denilen Avrupa uluslarından ayrılmama imkânı mevcutsa, yaptığımız niye kötü olsun ki?"[77]

Bu söylenenlerden, dinsel ve kültürel kimliklerin ağırlığından ötürü, Arnavutçanın kullanılmasının ve bir alfabe seçiminin ne denli hassas sorunlar olduğunu çıkarsamak mümkündür. Söz edilen toplantıların dışında, Arnavut dilinin kamusal alanda resmen kullanılması basında da –o sırada vilayet gazetelerinde– birçok kez tartışılmıştı. 1871'de Prizren vilayet gazetesi hakkında bir polemik patlak verdi. Dönemin en tutulan gazetelerinden biri olan *Basiret*'te, "Bir *Arnaut*" imzalı makalenin yazarı "Bulgarca" basılan iki sayfanın yerini Arnavutça iki sayfanın almasını istiyor, çünkü Prizren'in gerek Müslüman gerek Hıristiyan nüfusunun Arnavut asıllı olduğunu söylüyordu. Alfabe konusunda, başka bir dilden herhangi bir alfabe alınıp uyarlanmasını veya yeni bir alfabe yaratılmasını öneriyordu. *Prizren* gazetesinin yazarları gerek Prizren'de gerekse Niş ve Üsküp sancaklarında Hıristiyan nüfusun tamamının Arnavutlardan oluştuğunun doğru olmadığı, Üsküp'te çoğunluğun Bulgar olduğu ve Bulgar okulları bulunduğu cevabını verdiler. Üstelik Arnavutça edebi dil olarak henüz gelişmediği için, hâlâ oluşturulması gereken bir alfabe ile basılmasının çok güç olduğu kanısındaydılar. Bir diğer gerekçe de, şehirlerdeki Arnavutların Türkçe bildiği ve köylerde de Türkçe okumanın öğrenilebilmesi amacıyla Türk okulları açılacağıydı. *Basiret* ise cevap olarak, Yanya vilayet gazetesinde Arnavutça iki sayfa bulunduğunu –bu doğru değildi–[78] ve İşkodra'da da aynı türde bir süreli yayın çıkacağını belirtti. *Prizren,* Arnavut dilinin bir edebi dil haline gelmeye uygun olmadığını ve çeşitli Geg lehçe biçimleri arasında büyük farklılıklar bulunduğunu ileri sürerek tartışmayı noktaladı; bir yandan da "Bulgarlar"ın ve özellikle de "Müslümanlar"ın sayısına oranla "Latinler"in ne denli düşük oranda olduğunu gösteren istatistikler yayınladı.[79]

1876'da İşkodra resmi vilayet gazetesi de Türkçe ve İtalyanca olarak çıkmaya başlayınca gazetenin bir bölümünün Arnavutça yayınlanmasını isteyen sesler yükseldi. O sırada *Sabah* gazetesinin yayın yönetmeni olan Şemsed-

77 Vreto, 1973, s. 277-287.
78 Bu gazetede Arnavutça bir bölüm hiç yer almamış olsa gerek.
79 Kaleşi-Kornrumpf, 1967, s. 232-233.

din Sami Fraşeri yerel nüfusun ana dilini kullanma gereğini, ancak bu şekilde gazetenin yerel kamuoyunu gerçekten etkileyebileceğini, yani bunun hem nüfusun hem de yetkililerin çıkarına olduğunu açıklıyordu.[80]

Bazılarının Arnavut dilinin resmileştirilmesi yönündeki ısrarı, Osmanlı İmparatorluğu'na sadakatle çelişen bir şey değildi. İki örnek alalım: Zef Jubani ve Şemseddin Sami Fraşeri. Bu iki örnek, Arnavutçuluğun o sırada Osmanlılıkla nasıl eklemlendiğini göstermektedir. 1871'de yayınlanan halk türküleri derlemesinin giriş bölümünde, Zef Jubani Osmanlı başkentinde "tamamen Arnavutlardan oluşan bir edebi heyet" oluştuğundan söz ediyordu; bu heyetin amacı "Arnavut edebiyatının teşvik edilmesinin ve dağıtıma girmesinin temellerini atmaktı." Bu Arnavutçu, sultanın bu hareketi desteklemesi ve himayesine alması gerektiği kanısındaydı, böylece Arnavut halkı Osmanlı yönetimi altında olmanın avantajlarını anlayacaktı. Onun fikrine göre, birleşmiş ve panslavizme sempati duymayan bir Arnavutluk Osmanlı İmparatorluğu'nun hayrına iken, anarşik ve bölünmüş bir Arnavutluk dert kaynağından başka bir şey olmazdı. Osmanlı makamlarına seslenen bu konuşmada, Zef Jubani önceki sultanların Arnavutluk'a önem vermeyi bildiklerini hatırlatıyor, yani buraya yeniden önem vermek gerektiğini ima ediyordu.[81]

Şimdi de Şemseddin Sami Frashëri örneğini ve onun *Besa yahud ahde vefa* adlı piyesini inceleyelim. İstanbul'da 1874'te oynanan ve 1875'te basılan bu piyes, Osmanlı seyircisi için Arnavutları sahneye taşıyordu. Genç Şemseddin Sami birkaç yıl önce Yanya'da eğitimini tamamlamış ve Osmanlı başkentinde gazetecilik ve yazarlık hayatına atılmıştı. Fransızca çevirdiği bir kitap ve kendi yazdığı bir roman yayınladıktan sonra, vilayet gazetesini çıkarmakla görevlendirildiği Trablusgarp sürgünü sırasında Osmanlı tiyatrosunun o güne dek taşıyıcılığını yaptığı "yabancı değerler" yerine "ulusal değerleri" öne çıkarmak fikrini geliştirdi. Piyesin önsözünde, "Arnavut kavminin" örf ve âdetlerini betimlemek istemesinin, kendisinin de bu kavmin bir parçası olmasından değil, onun vatanperverlik vasıflarına tanık olmasından kaynaklandığını belirtiyordu. Bu vasıflar vatanperverliğin, fedakârlığın ve ahde vefanın sahneye taşınmasına olanak veriyordu. Georges W. Gawrych'in gösterdiği gibi, verdiği sözü tutabilmek için öz oğlunu öldürmek zorunda kalan bir adamı

---

80 *Sabah,* no: 17, 28 Safer 1293 (22 Mart 1876). Ama Sami Frashëri'nin dileği gerçekleşmemiş gibidir; belki daha geç bir dönemde ve sınırlı bir süre için gerçekleşmiş olabilir. Daka'ya göre (1971-1974: 146), gazete ancak 1879-80'de Türkçe ve Arnavutça (Geg lehçesi, Arap harfleri) çıkmıştır. Ama bunun hiçbir kanıtı elimizde bulunmuyor.

81 Jubany, 1871, s. 10-23: "Considerazioni sullo stato morale, e sulla cultura intelletuale del popolo Albanese."

anlatan bu piyes aracılığıyla, yazar çifte bir sadakatin övgüsünü yapıyordu. 1878'de çıkan bir makalede bunu bizzat açıklamıştı: "Vatan-i umumi" olan Osmanlı İmparatorluğu'na sadakat ve "vatan-i hususi" olan Arnavutluk'a sadakat. Piyesin kahramanı olan Fettah Ağa, doğduğu ülkeye dönüşünde söylediği şu sözlerle bu çifte Osmanlı vatanperverliği ve yerel ulusal gurur duygusunu ifade eder:

> "Ama kalp vatandan hiç ayrılmaz, her zaman vatana bağlıdır. Gerçi bu yirmi yıl boyunca ben vatanın dışında değildim. Nereye gitsem benim vatanımdı. Trablus da bizim vatanımızdır, Tuna da... Vatanımız olmasalardı, onları korumak için kanımızı dökmezdik. Yine de insan doğduğu, büyüdüğü yere, çocukluğunu ve ergenliğini geçirdiği o güzel bölgelere başka bir sevgi duyar."[82]

Bununla birlikte Şemseddin Sami Frashëri'nin Arnavutçu söyleminde bir muğlaklık söz konusuydu; önsözde Arnavut halkının örflerini ve âdetlerini tanıtmayı düşündüğünü açıklarken, bunu o halkın "büyük İslâm milletinin ayrılmaz bir parçası olması ve Osmanlı Devleti'nin üyesi olması"yla gerekçelendiriyordu.[83] Yani, Arnavut halkının sadece Osmanlı kimliğini değil, Müslüman kimliğini de öne çıkarıyor, ulusun Hıristiyan bölümünü ise bir kenara bırakıyordu. Burada da dinsel kimliklerin ağırlığı hissediliyordu.

BİR ARNAVUTÇU AĞININ OLUŞMASI

Alfabe sorununun 1860'lı yılların sonunda ve 1870'li yılların başında İstanbul'da çeşitli Arnavutçuları bir araya getirdiğini görmüştük. Demek ki ya tanışıyorlardı ya da bu vesileyle tanışmışlardı. Bu birkaç toplantının ve önceki dönemde olduğu gibi birbirlerinin çalışma ve faaliyetlerinden haberdar olmalarını sağlayan bilgi akışının sayesinde,[84] 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde gerçek bir Arnavutçu ağı oluştu. Bu ağ tüm Arnavutçuları homojen şekilde birbirine bağlamıyordu. Bazıları "meslektaşları"nın sadece birkaçıyla ilişki içindeydi. Birçok Arnavutçuyla temasları olan ve kendileri de yeni bağlantılar kuran bazıları ise ağın gerçek "düğüm noktaları" halindeydi. Kişisel ziyaretler ve özellikle de yazışmalarla oluşturulan bağlar yine de kalıcı değildi ve zaman içinde değişiyordu. Ayrıca, bu bölümün başında vurguladığım ve yukarıki sayfalarda

---

82 Gawrych, 1983, s. 524-528.

83 Frashëri, c. 1, 1988, s. 21.

84 Örneğin Şemseddin Sami Frashëri'nin elinde G. De Rada'nın en az bir kitabı ve Dorsa, 1847 incelemesi vardı (Shuteriqi, 1965, s. 171 ve 173).

da görüldüğü gibi, böyle bir ağın varlığı Arnavutçuluk üzerinde etki yapmış olabilirdi, ama aslında düşünce ve eylem birliği anlamına gelmiyordu.

Tarihyazımında zaman zaman 1850'li yıllarda, tam olarak 1857'ye doğru İstanbul'da Arnavutça kitaplar yayınlamayı ve Arnavut okulları açmayı amaçlayan bir Arnavut kültür cemiyetinin kurulduğundan veya kurulmaya çalışıldığından söz edilir. Anastas Pykaios 1857'deki ilk tanışmalarında Thimi Mitko'nun kendisini Osmanlı başkentindeki bir Arnavut muhibbi cemiyetin, Arnavutça kitaplar ve okullar için para toplayan bir cemiyetin üyesi olarak tanıttığını yazmıştı. Söylediğine göre, Thimi Mitko o sırada bir ulusal rönesans ve Müslüman Arnavutlarla birleşme düşü kuruyordu. 1860'ta Pykaios'a Eflak'taki Arnavutlarla temas kurmak için başkentteki Arnavutlara uğramasını tavsiye etmişti.[85] Mitko'ya göre bu cemiyet 1860'a kadar faaliyet göstermişti.[86] Aslında böyle bir cemiyet hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; belki de Mitko sadece İstanbul'da oturan ve tanıdığı belli sayıda insandan söz ediyordu.

Anastas Pykaios'un Lamia'da çıkarmaya başladığı gazetenin 1860'ta bir tür kürsü oluşturduğunu ve dolayısıyla Pykaios, Mitko veya Kupitoris gibi Arnavutçular arasında bir bağ kurduğunu görmüştük. Bu süreli yayın ortadan kalktıktan sonra, kurulan bağlar yazışmalar üzerinden yürüdü. Zaten bu yazışmaların incelenmesi bize onların sadece haber ve bilgi alışverişi olmadığını, dergi, gazete, sözlük yayını tasarılarının veya edebiyat cemiyeti kurma girişimlerinin de bu yazışmalarla geliştirildiğini göstermektedir. İtalya Arnavudu G. De Rada'nın 1866'da bir gazete yayınlama tasarısı konusunda Elena Gika (Dora d'Istria) ile nasıl temas içinde olduğunu bir makalede göstermiştim. D'Istria da bu konudan Camarda'yı haberdar etmişti. 1867'de Mısır'da yaşayan Arnavut Thimi Mitko aynı Camarda'ya İtalya'da bir gazete çıkarmayı ve bir sözlük yayınlamayı teklif ediyordu.[87] Zef Jubani de 1866'da Dora d'Istria ile temasa geçti. Demetrio Camarda ve Girolamo De Rada ile de mektuplaşma yoluyla bağlantı kurdu, hatta De Rada'nın yanına sığındı. Ve Girit ayaklanmasının olduğu o 1866 yılında, Korçe bölgesinden genç bir Arnavut, Spiro Risto Dine Mısır'a geldi ve Thimi Mitko'yla tanıştı.[88] 1870'li yılların başında Thimi Mitko *Bible Society* namına bir dizi kitabı Arnavutçaya çeviren Konstantin Kristoforidhi ile de yazışıyordu. Ona Kupitoris'in bir süreli

85 Buda, 1965, s. 62.

86 Sigalas, 1999, s. 80'e göre, Pykaios 1860'ta gazetesinde sık sık bir "Arnavut Birliği"nden ve Thimi Mitko'nun buna üye olduğundan söz etmiştir.

87 Clayer, 2003b, s. 48.

88 Dine, 1908, s. I-II.

yayın çıkarma tasarısından söz ediyor ve Kristoforidhi'ye Kupitoris'le veya bir başkasıyla birlikte böyle bir teşebbüste bulunmayı teklif ediyordu. Beş yıl sonra, Şibin el-Kom'da yaşayan bir vatandaşına, Thimi Krei'ye Arnavutça kitapları ve bir süreli yayını basmak üzere Mısır'da bir Arnavut matbaası kurmayı tavsiye ediyordu.[89] Demek ki bu Arnavutçularda aradaki mesafeye rağmen ortak bir çaba fikri şekilleniyordu; üstelik, birbirlerine portrelerini göndererek bağlantılarını kişiselleştirmeye de çalışıyorlardı.

Bazılarının aralarında kurulan daha dolaylı bir bağ da Protestan misyonerlerle yaptıkları işbirliğiydi. Nitekim bu ilk Arnavutçuların hemen hepsi Protestan misyonerlerle temas içindeydi: Muhtemelen Hahn aracılığıyla bağlantı kurulan Kristoforidhi başlıca tercümeleri yapmıştı; 1878'de Arnavutçu işadamı olarak karşımıza çıkacak Anastas Kulurioti *Bible Society*'nin Atina'daki acentesiydi; Vincenzo Dorsa ve Demetrio Camarda İnciller'i *Arbereş* lehçesine tercüme etme işinde çalışmışlardı. *Bible Society*'nin İstanbul'daki temsilcisi 1877'de Atina'ya gittiğinde, Kupitoris ve Reinhold ile buluştu. Ona o sırada Koristhos'ta bulunan Pykaios'dan söz ettiler. Hepsi, Arnavut diline en hâkim kişinin Kristoforidhi olduğunu söylediler.[90]

Thimi Mitko ve Dora d'Istria'nın ağın içindeki en önemli iki şahsiyet olduğu bellidir. Korçe'nin yeni ticaret burjuvazisi içinden çıkan Mitko (1820-1890) önce terzilik yapıyordu, sonra Balkanlar ile Avrupa arasında ticarete atılmıştı. Bir süre Viyana'da kalmıştı ve işi nedeniyle İstanbul, Bükreş ve başka yerlerdeki bazı çevrelerle temas içindeydi. Daha 1859'da, Yunan *Pandora* dergisine –gördüğümüz üzere– bir makale yazmıştı. 1860'lı yıllardan itibaren Mısır'a yerleşmişti ve orada ticaret yapıyordu.[91] Yazışmalarından, İtalya, Yunanistan ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Pykaios, Camarda, De Rada, Kristoforidhi, Kupitoris ve Thimi Krei gibi Arnavutçularla temas içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Thimi Mitko gibi, Dora d'Istria da 19. yüzyılın üçüncü çeyreğindeki Arnavutçular ağında çok etkin oldu; ama Batılı entelektüel çevrelere entegre olmuş kadın profili nedeniyle farklı bir rol üstlendi. Mitko gibi o da Arnavutçuları teşvik etti ve birbirleriyle ilişkiye geçirdi, ama aynı zamanda Avrupalı Arnavutbilimcilerle Arnavutçular arasında da önemli bir köprübaşı oldu ve daha genel manada, Arnavut'luğun Batı kamuoyuna tanıtılmasına katkıda

89 Clayer, 2003b, s. 48-49. 1878'de Thimi Mitko bir Arnavut türküleri ve özdeyişleri derlemesi olan kendi *Bleta*'sını süreli yayın biçiminde basmak istiyordu, ama bunu başaramadı (Myzyri, 1979, s. 71 ve 89).

90 Lloshi, 1973-1974, s. 175-178.

91 Mitko, 1981, s. 11 vd.

bulundu. Dora d'Istria, engin bilgi sahibi, çok dil bilen, tarihçiden çok "angaje bir entelektüel" olan Prenses Elena Gika'nın takma adından başka bir şey değildir.[92] 1828'de Bükreş'te doğan, Arnavut asıllı bir aileden gelen bir boyarın kızı ve 1822-1828 arasında Eflak voyvodası olan IV. Grigor'un yeğeni olan Gika, bir Yunan özel öğretmen tarafından yetiştirildi, ailesiyle birlikte Almanya ve Avusturya'da, sonra eşi Prens Kol'cov-Masal'skyj'le birlikte Rusya'da yaşadı. 1855'te boşandıktan sonra İsviçre'de kaldı ve İtalya'ya yerleşmeden önce 1860'ta Yunanistan'a bir yolculuk yaptı. 1855'te yazmaya başladı ve özellikle, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na karşı milliyetler lehine mücadele etti. Üretimi edebiyat tarihi alanına giriyordu, halk türküleri üzerinden milliyetleri (Rumen, Sırp, Arnavut, Hellen) inceleyen bir dizi makale kaleme almıştı. Bazı yazıları da toplumsal sorunlara (Doğu'da kadınlar, savaş) ve tarihe ilişkindir. Seyahatnameler ve romanlar da yazmıştır. İncelemelerinin çoğu *Revue des Deux Mondes, l'Illustration, Rivista Europea, Nuova Antologia,* Viyana'daki *Internationale Revue* gibi dergilerde ve Yunan süreli yayınlarında (*Indépendance Hellénique, Neologos* veya *Courrier d'Athènes*) çıkmıştı. 1882'de Floransa'da öldü.

Yazışmalarının analizi Dora d'Istria'nın Arnavutçuluğun gelişiminde gerçek bir motor görevi gördüğünü göstermektedir.[93] Örneğin 1866'da Venedikli bir ressam ve tarihçi olan Felice Skjavone'ye Arnavutluk'un yeniden doğuşunu simgeleyecek bir tablo yapmasını önermişti. Venedik'te, Berlin'de, İstanbul'da Arnavutluk hakkındaki arşiv belgelerini aradı veya arattırdı. 1871'de şöyle yazıyordu: "Bizim tarihimizin de çok sayıda Farisi tarafından gömüldüğü mezardan çıkartılmasının vakti gelmiştir." Ona göre, Arnavutlar açısından ana sorun antik kökenlerinin ispatlanması ve "günümüzde bile birçok âlimin, birçok sözlüğün, ansiklopedinin ve gazetenin hâlâ yaptığı gibi, menşei karanlık herhangi bir Slav kabilesiyle karıştırılmamaları"nın sağlanmasıydı. Arnavutları Slav olarak gösteren Batılılara karşı etkin bir şekilde mücadele ediyor ve Benloew'in *La Grèce avant des Grecs* adlı eseri (1877) gibi "doğru yönde giden" kitaplar hakkında değerlendirme yazıları kaleme alıyordu. Batı basınının kendisini çok tutmasından istifade ediyordu. Yazılarının dağıtımıyla bizzat uğraşıyordu. Örneğin Arnavut milliyeti hakkındaki makalesini Fransa, Almanya ve İtalya'daki politikacılara ve edebiyatçılara bizzat dağıtmıştı. Aynı zamanda birçok dilde yayın yapmaya da çalışıyordu.

Bunlara koşut olarak, diğer Arnavutçuları da teşvik ediyordu. İtalya

92 Biyografisi için, bkz. Grimm, 1974.

93 Bkz. Iorga, 1932, s. 134-209 ve Kondo, 1977.

Arnavutlarının kitaplarını veya yazmalarını okuyordu. Jubani de 1867'de ona yazmasını gösterdi ve bir İtalyan gazetesinde yayınlatması için bir makale gönderdi. Girolamo De Rada'ya yardım amacıyla, onu Almanya ve Fransa'da bilimde kaydedilen gelişmeler konusunda bilgilendirdi. Arnavutçuların çalışmalarını tanıttı ve onları Batılı Arnavutbilimcilerle ilişkiye geçirdi. 1867'de Stier'e De Rada'nın eserlerini gönderdi. Hahn'a da metinler gönderdi. De Rada'nın gramer kitabını *Revue de deux mondes* yazarlarından birine ve Paris'teki *Revue géographique*'in müdürüne gönderdi. Kendi eserlerini Cluj'lu Hugo Metzl'e, Thimi Mitko tarafından derlenmiş folklorik malzemeyle birlikte ulaştırdı. De Rada Louis Benloew'un eserini tercüme etmek isteyince, ona yazarın adresini iletti. Genelde de Arnavutçuları birbirleriyle temas içine sokmaya çalıştı, çünkü farklı Arnavut kolonileri arasında yeterince bağlantı bulunmamasına hayıflanıyor ve bu durumun ulusal dilin ve tarihin gelişmesine zarar verebileceğini düşünüyordu.

Dora d'Istria'nın yazıları, daha çok güncel sorunlara yönelik oldukları için sözde bilimsel sentezler düzeyinde kalsalar bile, Arnavutçuluk üzerinde de doğrudan etkili oldular. Önce 1866'da *Revue des deux mondes*'da yayınlandığı[94] ve sonra da 1866'da Trieste'de Yunancaya, 1867'de Cosenza'da İtalyancaya, 1867'de Livorno'da Arnavutçaya ve 1878'de İskenderiye'de yeniden Arnavutçaya çevrildiği için yaygın bir biçimde okunmuş "Halk türkülerinden hareketle Arnavut milliyeti" makalesini ele alalım. Bu makale, Elisée Reclus'nün *Géographie*'sinin ilk cildinin sonunda da zikredilmişti. Bu makalede önce "Arnavut ulusal uyanışı"nın bir tür bilançosunu çıkarıyor, Batı Arnavutbiliminin gelişimi ve *Arbëresh*'lerdeki "kimlik uyanışı" üzerinde duruyordu. Ona göre İtalya Arnavutları yol gösterici olmuştu. Ulusal gelenekleri korumuş, İskender Bey'in destanını söylemiş, siyasal bir rol oynamışlardı; savaşçılıktan çiftçiliğe geçmişlerdi ve kendi eğitim kurumları vardı. Kısa süre önce yaşanmış bir siyasal olay Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan Arnavutlarını da "uyanmaya" sevk etmeliydi: Korfu "bir diğer Pelasgos ulusu" olan Hellenlerin eline geçmişti. Toprakları fethedilmiş, sürgün edilmiş, ama ulusal ruhunun gücünü korumuş bu küçük halk –d'Istria'nın ifadesiyle– Yunan bağımsızlık ve İtalyan birleşmesinin kahramanlarını, Tsavellas'ları, Botsaris'leri ve diğerlerini ve Garibaldi'nin askerlerini çıkarmıştı.

Dilin kökeni konusunda Hahn'dan ve özellikle de Camarda'dan yararlanıyordu. Theodor Mommsen gibi Arnavut, Hellen ve İtalik ırkların ortak

94 Dora d'Istria, 1866.

bir köke sahip oldukları kanısındaydı. Arnavutlar Epir, Makedonya, Illyria, Yunanistan ve hatırı sayılır İtalyan topraklarına yerleşmiş Pelasgosların soyundan geliyorlardı. Dora d'Istria Arnavutlar, Yunanlar ve Latinler arasındaki bu akrabalığı öne çıkarmakla kalmıyor, Arnavutlarda "Yunan uygarlığına bir hayranlık" olduğundan söz ediyordu. Metninin temel bölümü Arnavut ulusunun bir panteonunu oluşturmaya yönelikti. Vincenzo Dorsa'yı takip ederek, Philippos, Büyük İskender, Aristoteles, Pyrrhus ve Romalılara direnmeyi başaran Kraliçe Teuta'nın adlarını sayıyordu. Ama asıl büyük Arnavut vatanperveri, bir destanın kahramanı konumuna yükselttiği kişi, halk şiirinde kutsal izini aradığı İskender Bey'di; onun ölümü boyun eğme veya sürgünle eşanlamlıydı.

Tarihi destanla harman eden Dora d'Istria Arnavut ulusunun ayırt edici özelliği olarak, "coşkulu bağımsız soluğu"nu ve "savaşçı mizacı"nı gösteriyordu. Arnavutlar tüm işgallere direnmişlerdi. Kuzey Arnavutluk dağlarında yaşayan Katolik Mirditler kabilesi ona göre Arnavut ulusunun "kalesi"ydi. Zaten dinsel sorunları ulusal sorunla çok yakından ilişkilendiren ilk kişi Dora d'Istria olmuştu. Örneğin Arnavutların Sırp milliyeti karşısında Arnavut milliyetini ifade edebilmek için Katolikliğe geçtiklerini ileri sürüyordu. Ayrıca yine aynı makalede, Müslüman kimliğiyle Türk-Osmanlı kimliğini birbirinden ayırma yönünde ilk adımları atıyordu. Müslüman Arnavutlar ile Osmanlılar arasındaki iman birliği sanıldığı kadar güçlü değildir, diyordu. Arnavutlar reaya konumuna düşmemek için, gururları nedeniyle ihtida etmişlerdi. Müslüman olduktan sonra bazıları, örneğin Köprülüler Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli roller oynamıştı. Kuzeydeki Buşatlılar ve güneydeki Ali Paşa, zaman zaman sultan adına da iş gören, ama ona boyun eğmeyen derebeylerdi.

Din ayrımı yapmaksızın tüm Arnavutları bir araya getiren bir Arnavut ulusu imgesi şekillendirmek isteyen Dora d'Istria, bir İtalyan tartışma dergisinde Müslüman Arnavutlar hakkında uzun bir inceleme bile yayınladı.[95] Müslüman Arnavutların ne Osmanlılarla ne de "Kapu'nun yobazları"yla ve onların İslâm'ıyla hiçbir ortak noktaları bulunmadığını, tam aksine "Aryen ırkları", dolayısıyla Avrupalı karakterleri tarafından derinlemesine koşullandırıldıklarını göstermeyi amaçlıyordu. Kuzey Arnavutluk Müslümanlarını, sultanın iradesine tam anlamıyla boyun eğmeyip kendi özerkliklerini koruyan, "Asyalıları" hor gören ve diğer Müslüman ülkelerde yapıldığı gibi ka-

95 D'Istria, 1868, s. 221-266, D'Istria, 1870a, s. 27-54 ve D'Istria, 1870b, s. 31-63.

dınlarını aşağılamayan insanlar olarak gösteriyordu. Asyalıların efemine karakterlerinin karşısına onların aslan gibi cesaretini koyuyordu. Sultanı ve dini hiç umursamadıklarını ve bir çıkar görseler, tıpkı ihtida ettikleri gibi, Hıristiyanlığa döneceklerini düşünüyordu. "Onları asil Aryen ailesinin bir üyesi yapan modern etnologların çalışmalarından habersiz olmakla birlikte", ona göre, "kendi damarlarında akan kana büyük bir saygıları" vardı. Güney Arnavutluk Müslümanlarını ise, diğer Avrupalı devlet adamlarıyla kıyaslanabilecek bir devlet adamı olarak gösterdiği meşhur Yanyalı Ali Paşa'nın özellikleriyle anlatıyordu.Ayrıca Tosklar (Güney Arnavutlar) ile Osmanlılar arasında bir dinsel sınır çizerek, Toskların Sünni değil, Persler gibi Şii olduklarını, farklı bir İslâm anlayışları olduğunu, hür düşünür cemiyetlerinin (yani Ali Paşa'nın da mensup oldu ğunu söylediği mistik tarikatların) lehinde olduklarını belirtiyordu. Dora d'Istria'ya göre, Tosklar da tıpkı Persler gibi bu İslâm biçimini Aryen ırkıyla bağdaşması nedeniyle seçmişlerdi.

1870'te, Camarda'nın çabalarıyla Dora d'Istria onuruna yayınlanan kitap, bu kadının ve yazılarının Arnavutçular üzerinde yaptığı etkinin göstergesidir. Ama aynı zamanda, bu ilk ağ oluşur oluşmaz, bir Arnavutçular "panteonu"nun ortaya çıktığını da göstermektedir. Aynı zihniyet içinde, genç Spiro Dine de, Kristoforidhi (1868'de), dört "vatanperver" –Kristoforidhi, Camarda, Mitko ve Kutiporis– (1868'de), Dora d'Istria (1869'da) ve Hahn onuruna (1871'de) çeşitli şiirler yazmıştı.

Henüz az sayıda bireyin yer aldığı bu ağ içinde, esas olarak Ortodoksların ve İtalya'nın Bizans ritinden Katoliklerinin bulundukları görülmektedir. Ayrıca, Kuzey Arnavudu bir Katolik, Jef Zubani de vardı; o da İtalya ile yakın ilişkiler içindeydi. Demek ki hepsi Hıristiyandı, İtalya, Yunanistan, Mısır veya Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşıyorlardı. 1869-1870'e doğru İstanbul'da alfabe sorununu tartışmak üzere toplanan kişiliklerin –özellikle de Müslümanların– bu ağın veya başka herhangi bir gerçek ağın parçası oldukları söylenemez. Hasan Tahsin ve Şemseddin Sami Frashëri gibi bazıları tanışıp aralarında sıkı ilişkiler kurmuş olsalar bile, bu söylenemez.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bu ilk Arnavutçuların profillerine yakından bakıldığında, Tanzimat'ın ve yeni jeopolitik durumun ürünü olan yeni seçkinlere mensup oldukları saptanabilir. İster Ortodoks, ister Katolik, ister Müslüman olsunlar, ortak noktaları vardı. Örneğin, çoğunluk Yanya vilayetinden veya Korçe bölgesinden ve Yunan kültüründendi. Bazıları Zosimea Lisesi'nde okumuştu; bu durum, İsmail Kemal Bey Vlora ve Şemseddin Fraşeri gibi Müslümanlar için bile geçerliydi. Güney bölgelerinden olmayan-

lar sadece Elbasanlı Konstantin Kristoforidhi –ama o da Zosimea Lisesi'nde okumuştu–, Said Toptani ve İşkodralı iki Katolik, Paşko Vasa ve Zef Jubani'ydi. Bununla birlikte, bu adamların Arnavut kimliğinin oluşturulması için çaba gösteren diğer Arnavutlarla da ortak noktaları vardı. Batı'da eğitim görmüşlerdi ve yabancı dil biliyorlardı. Ayrıca, İsmail Kemal gibi, Paşko Vasa da reformcu akımın ocağı sayılan Tercüme Odası'ndan geçmişti. Sadece Davut Boriçi herhangi bir Batı diline hâkim değildi, ama o da geleneksel din eğitiminin ardından Osmanlı başkentinin yeni okullarından birinde, Darülmuallimin Mektebi'nde okumuştu.

Demek ki gün ışığına çıkan Arnavut'luk tanımlarının bir yandan Batı, diğer yandan da Hellenizm ve Osmanlıcılık karşısında hem ilham alan hem de tepki duyan ikili bir süreçten kaynaklandığı açıktır; bu süreç öncelikli olarak bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki topraklarının istikbali, diğer yandan da eğitim (geniş anlamda), basın ve yazı sorunları etrafında örülüyordu.

Ağın henüz genişlememiş olmasının nedeni, Arnavutçuların henüz geniş kitleleri duyarlı kılma ve seferber etme aşamasına geçmemiş olmalarıydı. Gerçi, gördüğümüz gibi, süreli yayın tasarıları yok değildi. Ama Anastas Pykaios'un 1860'lı yılların başındaki tasarısı dışında, bunların hiçbirinden sonuç çıkmamıştı. Daha geniş ölçekli duyarlı kılma işi olarak sadece *Bible Society* ve Konstantin Kristoforidhi'nin Arnavutça kitapların yayın ve dağıtımını yapmaları gösterilebilir. Geliştiği biçimiyle Arnavutçuluk, Bulgar Eksarhlığı'nın tanınmasından sonra, 1870'li yıllarda ifadesini bulan anti-panslavist bileşeniyle bile, Hellenizme çok bağlıydı.[96] Ayrıca Osmanlıcılığa ve imparatorluktaki reform sorunlarına da bağlıydı. Arnavutçuların tavrı çoğunlukla çelişkili görülmüştür. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavutçanın kullanımı için bir alfabe seçme sorunu Arnavutçuluğun aynı zamanda Arnavutçulara özgü sorunlarla, özellikle dinsel ve kültürel kimliklerin ağırlığı meselesiyle karşı karşıya kaldığını göstermektedir.

Bu durumun değişmesi, süreli yayınların ve ders kitaplarının çıkması, imparatorluğa daha fazla odaklanmış karma bir ağın (Hıristiyanlar ve Müslümanlar) oluşması, hâkim, her şeyi kendi denetimine, tekeline alan, tektipleştirici değilse bile en azından kolektif bir yapılanma içine sokucu bir söylemin doğması için, Hersek isyanının başlattığı Doğu krizi gibi çok derin bir kriz gerekiyordu.

96 Bkz. Thimi Mitko'nun 1874'te kaleme aldığı, eserinin çıkışını haber veren ilan (Mitko, *Vepra*, 1981, s. 556-558).

6

1876-1896: Arnavutçu Ağından Okuyucu Ağlarına

Hersek köylülerinin isyanı Doğu krizinin (1875-1878) başlangıç çanını çalmıştı; mali, siyasi ve askeri nitelikteki bu kriz, birkaç ay içinde iki sultanın hal edilmesine ve imparatorluğu Avrupa'daki topraklarının büyük bir bölümünü yitirme noktasına getiren askeri bir çatışmaya yol açtı. Sultan Abdülhamid'in saltanatının yeni bir iç ve dış kriz dönemiyle noktalanan ilk yirmi yılına (1876-1896) Avrupa'daki toprakların yitirilmesi damgasını vurdu. 1878'de Sırbistan, Karadağ, Romanya'nın bağımsızlıkları kesinlik kazanırken, Bulgaristan Prensliği kurulmuş ve Bosna-Hersek Avusturya-Macaristan tarafından işgal edilmişti. Bunlara, 1881'de Yunanistan'a verilen Tesalya'nın büyük bölümünün ve 1885'te Bulgaristan'a bağlanan Doğu Rumeli'nin kaybı eklendi. Ayrıca Anadolu'daki Kars ve Ardahan bölgeleri elden çıkmıştı; Akdeniz'in güneyinde ise Tunus ve Mısır'a el koyan Avrupa'nın vesayeti durmadan mevzi kazanıyordu. Bu toprak kayıpları, Osmanlıların elinde kalmış bölgelere muhacir kitlelerinin gelişiyle birleşince, imparatorluğun Müslüman niteliği iyice öne çıktı.

Toprak kayıpları –aslında daha kötü noktalara da varabilirdi– ve özellikle Rus orduları karşısında yaşanan askeri bozgun Osmanlılarda derin bir travmaya ve imparatorluğun geleceği hakkında giderek keskinleşen sorgulamalara neden oldu. Tahta çıktıktan kısa süre sonra Kanun-ı Esasi'yi ilan ettiren Abdülhamid, bu çalkantıların ortasında onu askıya aldı. Osmanlı İmparatorluğu'nda giderek mutlakıyetçi bir yönetim yerleşti. Nitekim, Hamid rejiminin ayırt edici özelliği Sultan'ın iktidarının güçlenmesi, merkeziyetçiliğin,

bürokrasinin ve polis denetiminin giderek artmasıydı. Sultan tarafından Müslüman tebaanın bağlılığını güçlendirmek amacıyla İslâm'ın ve hilafetin kullanılması, Batı'nın sürekli gelişen ekonomik, mali ve kültürel sızma hareketiyle bir arada ilerliyor, bu sızma da bazı gayrimüslim kategorilerin ekonomik tırmanışının önünü açıyordu. Jön Türkler adı verilen muhalefet hareketi böyle bir bağlam içinde şekillendi.[1]

Arnavut milliyetçiliği hakkındaki incelemelerde bu dönemin kurucu bir olay olarak öne çıkarılan noktası, 1878'de, Berlin Kongresi toplandığı sırada kurulan, meşhur "Prizren Birliği"dir. Aslında, Bismarck ve diğerleri bir Arnavut milliyetinin varlığını inkâr etseler bile, Doğu krizi Arnavut milliyetçiliğinin kamusal alana çıkışına neden olmuştu. Bununla birlikte, bu dönem öylesine mitleştirilmiştir ki, Prizren Birliği'nin niteliği, oraya katılan farklı aktörlerin rolü ve Arnavutçuluğun gerçek dışavurumları yeniden değerlendirilmelidir. Zaten o dönemden itibaren hâkim bir Arnavutçu söylemin ortaya çıkması da, Arnavutçuluğun ve bu akımın gösterdiği gelişmenin ayrışık niteliğinin üzerinin örtülmesine katkıda bulunmuştur.

Süreli yayınların çıkmaya başlaması bir gösterge olarak kabul edilirse, 1878 anahtar bir tarih olarak gözükmektedir. *Pelasgos*'tan on yedi yıl sonra, henüz epey birbirinden kopuk ve münferit biçimde de olsa, Arnavutçu bir basın sahnede gerçek manada boy göstermeye başlamıştır. **Tablo 6.1**'de de görülebileceği gibi, 1878 ile 1896 arasında çoğu kısa ömürlü olan on bir süreli yayın gün ışığına çıkar. Bu tabloda gazetelerin isimleri, çıkış yerleri ve tarihleri, kaç sayı çıktıkları, haftalık mı aylık mı oldukları, dilleri ve alfabeleri ve yayıncıları verilmiştir.

Tabloya bakıldığında, bu basının ilk iki örneğinin kriz döneminin tam ortasında Yunanistan'da, yani yine Hellenizmle yakın ilişki içinde ortaya çıktıkları görülüyor. Ayrıca yayıncıların çoğu Bizans ritinden Katolikler ve Ortodokslardır. Ortodokslar Yunanistan ve Romanya'daki Arnavutçu süreli yayınları (dört gazete) çıkarır veya Osmanlı İmparatorluğu'nda yayınlanan bir dergide yazarken, Katolikler ise İtalya'da üç süreli yayın çıkarmaktadırlar. Bunun dışında, imparatorluktaki Arnavutça basında Cizvit misyonerlerin ve iki Müslümanın da –Yunan kültürüne sahip Bektaşi Müslümanlar olan Frashëri kardeşler– payı vardır. Frashëri'ler 1879'da İstanbul'da bir alfabe oluşturulmasına ve ilkokul kitaplarının basılmasına da etkin bir biçimde katılırlar. Çünkü Arnavutçuluk yeni bir evreye girmiştir, artık Arnavutçular dilin

1 Bu dönem hakkında, bkz. Georgeon, 2003.

TABLO 6.1

İsim	Yer	Tarih	Kaç sayı çıktığı	Ne kadarda bir çıktığı	Dil(ler)	Alfabe	Yayıncılar
Pelasgos o promitheos	Yer	1878	1	?	Yunanca	Yunan	Anastas Pykaios
I foni tis Alvanias	Atina	1879-80	40	Haftalık	Yunanca, Arnavutça-Tosk (birkaç makale)	Yunan	Anastas Kullurioti
Fiamuri Arbërit/ La Bandiera albanese	Calabria (San Demetrio Corone, Cosenza)	1883-87	31	Aylık	Arnavutça-Arbereş, İtalyanca	Latin (İtalyan)	Girolamo De Rada
Drita puis *Dituria*	İstanbul	1884-85	12	Aylık	Arnavutça-Tosk	Latin (İstanbul)	Petro Poga, Pandeli Sotiri, Sami Frashëri, Naim Frashëri, Yani Vreto, Koto Hoxhi
Arbri i rii/ La giovane Albania	Palermo (Sicilya)	1887	3	Aylık	Arnavutça-Arbëresh, İtalyanca	Latin (İtalyan)	Francesco Stassi, Petta, Giuseppe Schiro
Drita puis *Lumina*	Braila (Romanya)	1887	11	–	Rumence	–	Braila *Drita* Cemiyeti
Sqipetare/ Albanezul	Bükreş	1888-89	29	Haftalık	Rumence, Arnavutça-Tosk	Latin (Rumen)	Nikolta Naço
Elcija e zemres t'Jezu krisctit	İşkodra	1891-1913	70	Aylık	Arnavutça-Geg	Latin (Kuzey)	Cizvitler
Alvano Makedonya	Bükreş	1893	1	–	Yunanca, Arnavutça	Latin (Rumen)	?
Albanezul/ Sqipetare	Bükreş	1895	8	–	Rumence, Arnavutça	Latin (Rumen)	Aleks Çikozi, C. Predescu
Ili i Arbresvet	Calabria	1896-97	4	Aylık	İtalyanca, Arnavutça-Arbëresh (birkaç makale)	Latin (İtalyan)	Antonio Argondizza

okuma yazmasının öğrenilmesi kadar, bir Arnavut ulusunun varlığı fikrini de yaygınlaştırmaya uğraşmaktadırlar.

Bu nedenle Arnavutçuluk sorununu öncelikle Doğu krizi bağlamına yerleştirmek doğru olsa da, 1876-1896 yıllarındaki gelişimini anlamak için imparatorlukta iki Arnavutça süreli yayının çıkmasına ve 1887'de özel bir Arnavut okulunun resmen açılmasına izin veren Sultan Abdülhamid'in Arnavut siyasetinin etkisini de dikkate almak gerekir. Gerek Sultan'ın bu siyasetinin, gerek Yunan kültüründen gelme Epirli bazı Müslümanlarda Arnavutçuluğun gelişmesinin, gerekse bazı Ortodokslarda Arnavutçuluk ile Hellenizm arasındaki eklemlenmede görülen gelişmenin başlıca devindirici gücü, panslavizmden çok, imparatorluk topraklarına yönelik Yunan taleplerinden gelen tehdittir. O zaman ikili bir dinamiğe tanık olunur: Bir yanda, dışarıya yönelik hâkim bir söylem oluşur ve bu söylemde, Arnavutlar arasındaki farklılıklar geri plana itilir; diğer yanda, Arnavutçuluk etkisine aldığı farklı gruplara özgü çizgilere göre gelişir. Çağın en önde gelen Müslüman Arnavutçusu olan Şemseddin Sami Frashëri'de, şu veya bu ölçüde zorunlu bir şekilde, bir Müslüman Arnavutçuluğun şekillendiği görülür. Katolik tarafında ise, doğmakta olan Arnavutçuluk Katolik ve/veya yerel bir bölgecilikle (partikülarizmle) birleşir. Ortodokslarda ise, Romanya'da çıkan gazetelerin sayısı ve Arnavut diyasporasının ağırlıklı rolü Arnavutçuluğun artık sadece Hellenizmle değil, Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkan bir diğer kimlik inşa süreci olan Rumencilik-Ulahçılık ile de eklemlendiğinin göstergesidir. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, bu yirmi yılda basın ve matbuat aracılığıyla Arnavutçu ağı –henüz sınırlı bir biçimde de olsa– genişlerken, bu ağın okuyucu ağlarına dönüşmeye başladığı da gözlemlenmektedir.

DOĞU KRİZİ VE ARNAVUTÇULUĞUN SİYASALLAŞMASI

Hersek isyanıyla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu bir girdap içine sürüklendi. Mali iflas kapıya dayanmıştı. Plovdiv (Filibe) ve Pazarcık bölgelerinde görüldüğü gibi, başka isyanlar patlak veriyordu. Baskıları giderek artan Büyük Güçler reform yapılmasını isterlerken, Sultan isyanları bastırma yolunu tercih etti. Çalkantılar başkente de sıçradı ve Sultan Abdülaziz Mayıs 1876'da hal edildi, yerine V. Murad, üç ay sonra da II. Abdülhamid tahta çıkarıldı. Haziran 1876'da, Karadağ'ın da desteğini alarak Bosna ve Hersek'e göz diken Sırbistan, Osmanlı İmparatorluğu'na savaş ilan etti. İmparatorluk bu askeri çatışmadan galip çıksa da, Aralık 1876'da İstanbul'da toplanan bir Avrupa konferansında alınan kararlara uymak zorunda kaldı. Tam bu sıra-

da, Sultan Büyük Güçler'in baskısından kurtulmak için Kanun-ı Esasi'yi ilan etti. Ama Osmanlı makamlarının bu kararı Rusya'nın Nisan 1877'de yeni bir silahlı çatışma başlatmasına engel olamadı. Osmanlı ordusu başta direndi, ama sonunda Rus ordusu İstanbul kapılarına dayandı ve 31 Ocak 1878'de ateşkes imzalandı. Bunu takip eden Ayastefanos muahedesi (Mart 1878), Avrupa'daki topraklarının büyük bir bölümünü imparatorluğun elinden alıyordu. Sırbistan, Karadağ ve Romanya'nın bağımsızlıkları kesin olarak ilan edildi. En önemlisi, Edirne'den Tuna'ya ve Karadeniz'den Ohri, Debar ve Korçe'ye kadar uzanan bir büyük Bulgaristan kuruldu; böylece Rusya Balkanlar'da hâkim konuma geçti. İngiltere ve Avusturya hiç gecikmeden tepki gösterdiler ve Haziran 1878'de, Ayastefanos muahedesini gözden geçirmek amacıyla Berlin Kongresi toplandı. İmparatorluğun Avrupa'daki gerilemesi burada da onaylandı, ama toprak kayıplarının oranı daha insaflı ölçülere çekildi. Sırbistan, Karadağ ve Romanya'nın bağımsızlıkları onaylandı. Balkan dağlarının kuzeyinde küçük ve özerk bir Bulgar prensliği kuruldu. Bosna-Hersek, Avusturya-Macaristan işgalindeydi. Osmanlı İmparatorluğu da Makedonya, Kosova, Trakya ve Epir'i korumuş oluyor, Balkan dağlarının güneyinde ise, idari özerkliğe sahip bir "Doğu Rumeli" oluşturuluyordu. Sırbistan toprak olarak sadece Niş, Pirot ve Vranje'yi alabilmişti. Yunanistan ise pazarlıkların ardından 1881'de Tesalya (Elassona kazası dışında) ve Arta'yı alacaktı.

Yaşadıkları topraklara Yunanların göz diktiklerini, hatta bazı örneklerde bu toprakların Ayastefanos veya Berlin antlaşmalarının çeşitli maddeleri uyarınca, Bulgaristan, Sırbistan veya Karadağ'a bağlandığını gören Balkanlar'ın Müslüman ahalisi, özellikle de Arnavutlar duruma tepki gösterdiler. Tarihyazımında bu konuda esas olarak Arnavut milliyetçiliğinin ilk tezahürü olan Prizren Ligası'ndan söz edilir. Bu birlik, Haziran 1878'de topraklarının elden gitmesini protesto eden farklı bölgelerden ve –kimi zaman yazıldığına göre– üç farklı din ve mezhepten Arnavut delegelerini bir araya getirmişti. Liga daha sonra "Arnavut" vilayetlerinin birleştirilmesini ve Osmanlı İmparatorluğu içinde özerklik kazanmasını, hatta hemen hemen bir hükümete dönüşmesini talep etmişti. Bu nedenle, Prizren'in yer aldığı Kosova vilayeti Arnavut milliyetçiliğinin beşiği olarak kabul edilir.

Birliği Osmanlı makamları tarafından yönlendirilen, gerici bir hareket olarak gösteren zıt yöndeki yorumlara karşın, Arnavut milliyetçiliğinin o dönemde kendini kamusal alanda ifade etmeye başladığına kuşku yoktur. Bununla birlikte bu tezahür, yakından bakıldığında, Prizren'de toplandıktan

sonra harekete geçen ve oradan olaylara tesir eden bir birlik imgesinin düşündürdüğünden çok daha karmaşık bir biçimde gerçekleşmiştir. Çünkü bu imgenin oluşmasına, söz konusu birliğe yabancı olan veya ancak dolaylı bir biçimde ilişkilendirilebilecek çeşitli olayların ve eylemlerin o sırada veya sonradan Prizren Birliği'ne bağlanması veya mal edilmesi neden olmuştur. Yapılan tahliller, esas olarak Yanya vilayetinden ve Osmanlı başkentinden kaynaklanan bir dinamiğin karmaşıklığını da yeterince aktaramamışlardır. Oysa, 1876'dan sonra Arnavut milliyetçiliğinin gerçek beşikleri olan Yanya ve İstanbul'da ortaya çıkan bu gelişme, Kuzey Arnavutluk ve Kosova'da gün yüzüne çıkan dinamikleri de kullanmayı becermiştir. Diğer yandan, yapılan tahliller farklı aktörler (farklı bölgelerin ileri gelenleri, merkezi ve yerel Osmanlı makamları, Büyük Güçler'in temsilcileri) arasındaki etkileşimlerin karmaşıklığını da yeterince dikkate almamışlardır. Tüm bu boyutları göz önünde tutan bir inceleme henüz yapılmamıştır. Böyle bir işe girişmeyi amaçlamasak bile, bu koşullarda gerçekleşen Arnavutçuluktaki gelişmenin başlıca özelliklerini sıralamaya çalışalım.[2]

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da tamamen yok olacağı heyulası, bir yandan diğer Balkan ülkelerine ilhak edilme tehdidi altında yaşayan bölgelerdeki ahalinin silahlı seferberliğine yol açtı. Bu, geleneksel gayrinizami birliklerin seferberliği ve ittifaklar mantığına göre gelişen bir süreçti. Diğer yandan, Arnavutçuların –çoğu Epirli ve İşkodralı olan birkaç ileri gelen ve entelektüel– Arnavut ulusunun geleceğini iki ana tercihe göre belirleyen siyasetler geliştirmelerine neden oldu. Bu iki ana tercihten biri, Yunanistan'la ortaklık, diğeri ise Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde özel bir idareye, yani özerkliğe sahip olmaktı. Birinci tercih zamanla terk edildi ve Hellenizme muhalefet Arnavutçuluk içinde giderek önem kazanan bir bileşen oldu. Arnavutçular giderek ikinci çözüme yöneldiler; zaten Büyük Güçler'in siyaseti de Osmanlı topraklarının büyük bir bölümünün korunması yönündeydi. Krizin "ulus adına" konuşmaya ve onun temsilcileri olarak öne çıkmaya ittiği Arnavutçular o zaman yerel seferberlikleri kullanmaya başladılar ve tıpkı Babıâli ile bazı Avrupa hükümetlerinin –özellikle İngiltere ve Avusturya-Macaristan– yaptığı gibi, onları etkilemeye çalıştılar.Toprak sorunları çözüme bağlandıktan sonra, Arnavutçuların genelde adem-i merkeziyetçilik yönünde seyreden tavrı, Sultan Abdülhamid'in merkeziyetçi siyasetiyle çatıştı. Bu da bazı Arnavut-

2 Bu arada, bkz. Skendi, 1967, s. 31-108; Bartl, 1968, s. 115-129; Gawrych, 1980, s. 24-52 ve Frashëri, 1990. Bu bölümde iki belge derlemesini de kullanacağım: *La Ligue albanaise*, 1988 ve Rizaj, 1993.

çu liderlerin radikalleşmesine yol açtı. Ama, şimdi daha ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz üzere, bu eğilimin soluğu çok geçmeden kesildi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun içinden geçtiği çalkantılı durum, 1876'dan itibaren Yunanistan'la olan sınır bölgesinde gerilimlerin artmasına neden olmuştu. Yunan tarafında, Epir ve Tesalya'da ayaklanma hazırlıklarına girişilmişti. Sınıra yakın yerleşim birimlerinde oluşturulan yurtsever komiteler, Osmanlı-Rus harbinin başlamasıyla birlikte eyleme geçtiler. Bu siyasi faaliyet ilk kez Osmanlı sınır bölgelerinde yaşayan Hıristiyan nüfus içinde de yayıldı; Osmanlı otoritesinin zaten çok zayıfladığı ve önceki yıllarda Müslüman nüfusun bir ölçüde boşalttığı Tesalya bu faaliyetlerin odak noktasıydı.[3] Yunan makamları böyle bir ortamda Haziran 1876'da Korfu'da Yanya vilayetinin Arnavutlarıyla görüşmelere başladılar. Rusya'nın Nisan 1877'de savaşa girmesiyle birlikte, Rumeli'nin kaderi hakkındaki belirsizlik çoğaldı. Mayıs ayında Abdül Bey Frashëri başkanlığında Yanya'da kurulan bir komite, diğer Müslüman Arnavut şeflerle birlikte Rusya'ya karşı Büyük Güçler'den destek görme umuduyla bir ayaklanma hazırlamayı amaçlıyordu. Yine Rusların ilerlemesine karşı ve Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'dan silinirse, nasıl bir işbirliğinin hayata geçirilebileceğini anlamak için Yunanistan tarafıyla da temas kurulması fikri de vardı. Bu nedenle, iki ileri gelen, Abdül Bey Fraşeri ve Mehmed Ali Vrioni Yunan makamlarıyla temasa geçtiler ve Temmuz ayında görüşme masasına oturdular.

Rus orduları Osmanlı başkentinin kapılarına dayanmadan kısa bir süre önce, yeni açılan Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na Yanya mebusu olarak giren Abdül Frashëri İstanbul'a gitti.[4] Bu dönemde, Karadağ, Sırbistan ve Yunanistan'a karşı çeşitli toprakları yerel ölçekte savunacak Arnavut gönüllü müfrezeleri kurmak üzere Arnavut asıllı bazı şahsiyetlerle –kardeşi Şemseddin Sami, Paşko Vasa, Yani Vreto ve Ziya Priştine– birlikte, Osmanlı makamları nezdinde lobi faaliyetlerinde bulunduğu söylenmektedir.[5] Anlaşılan, bu girişimler onun Yunan hükümetinin temsilcileriyle görüşmesini de engellememişti. Pazarlıklar, esas olarak Arnavutlar ile Yunanlar arasında gelecekte nasıl bir siyasal bir arada var oluş biçimi oluşturulabileceği konusuna odaklanmıştı. Yunan makamları, Arnavut topraklarının Yunanistan ile birleşmesin-

3 Couderc, 2000, s. 487 vd.

4 Ocak 1878'de Abdül Frashëri Meclis-i Mebusan çalışmalarına bilfiil katıldı, özellikle eğitim sorunları hakkında söz aldı (Frashëri 1990, s. 107-113).

5 Sık sık "Arnavut ulusunun haklarını savunma komitesi"nden söz edilmektedir, ama bu isim sonradan konmuş olsa gerek ve her ne olursa olsun, daha ileride de göreceğimiz gibi, bu şekilde örgütlü bir yapı pek var olmuş gibi gözükmüyor.

den veya Arnavutların siyasal kimliğinin epey muğlak kaldığı bir konfederasyon içinde ikili bir yapıdan yanaydılar.[6] Abdül Frashëri, bir Arnavut prensliğinin varlığını öne çıkaracak ikili bir yapının lehindeydi. Ama ikili yapı tercihi, iki siyasal birim arasındaki "sınır"ın tanımlanması sorununu gündeme getiriyordu. Şubat 1878'de Hıristiyan nüfusu ayaklandırmak üzere gemilerle gelen Yunan gönüllülerin Sarandë yakınında karaya çıkması tartışmalara noktayı koyacak ve Abdül Frashëri gibi Epirli Müslümanları Yunanistan'dan uzaklaştıracaktı.

Nitekim, sonraki aylarda basında gelişen polemikler siyasal durumdaki değişimin Abdül Fraşeri gibi güneyli Müslümanları, sonra da Ortodoks Arnavutları bir Arnavut ulusunun varlığını ilan etme noktasına götürdüğünü göstermektedir. Bu ulus öncelikle Yunan ulusundan farklılık temelinde tanımlanmakta, böylece Yunanistan'dan gelebilecek her türlü toprak ilhakı reddedilmektedir. 1876'dan itibaren Yanya vilayeti maliye müdürlüğü görevinde bulunan, 1877'de ise mebus seçilen Abdül Frashëri basında bu tavrın öncülerinden biri oldu. Nisan ayı başında, İstanbul, Viyana ve Trieste'de çıkan gazetelere üç makale gönderdi.

21 Nisan 1878 tarihli *Basiret*'te çıkan, dolayısıyla Osmanlı kamuoyuna seslenen makalede, Arnavutların Pelasgos kökenli oldukları kuramına yaslanıyordu. Amacı, Yunanlardan, Slavlardan ve Türklerden önce geldiklerini ifade ettiği Arnavutların toprakları üzerindeki haklarının meşruiyetini göstermekti. Ayrıca, diğer halkların toprakları kolayca fethedilirken, Arnavutların İskender Bey önderliğinde direnmeyi bildiklerini hatırlatıyordu. Bu nedenle yeniden direnebilecekleri ve eğer toprakları başka ülkelere bırakılırsa savaşacakları sonucuna varıyordu. Daha sonra, Arnavutların Osmanlı İmparatorluğu'na yaptıkları hizmetleri –döktükleri kan, çıkardıkları büyük şahsiyetler– sıralıyor, buna karşılık olarak da Babıâli'den haklarını savunmalarını istiyordu. *Messager de Vienne*'de imzasız yayınlanan, "Arnavutluk ve Ayastefanos Muahedesi" başlıklı ikinci bir makalede, bu kez, kıtanın en eski halklarından biri ve bu muahedenin kurbanı olan Arnavut ulusunun yok olabileceği hakkında Avrupa'yı uyarıyordu. Bu ulusun varlığını kanıtlamak için Antikçağ yazarlarına ve ulusun haklarını talep etmek için de milliyetler ilkesine başvuruyordu. Son olarak, Yunanca yazılmış ve Trieste'de yayınlanan *Clio*'da "Arnavutlar ve Hellenizm" başlığı ile Mayıs ayında çıkan makalede Yunanlara

6 Bkz. Embiricos, 2002, s. 56, Arnavutluk ile Yunanistan arasındaki anayasal birlik konusunda 1877-1878'de kaleme alınmış iki tasarı yazması. Birinci tasarıda, Arnavutluk'un yeni kurulacak devletin özel ve imtiyazlı bir vilayeti olması öngörülüyordu.

sesleniyordu. Burada, kötü olan her şeyi Arnavutlara, özellikle de Geglere mal eden Yunanları eleştiriyor, Ali Paşa, Botsaris, Tsavellas gibi Arnavutların Yunanlar için savaştıklarını ve kanlarını döktüklerini hatırlatıyordu. Ama Arnavutları Yunan, dillerini de Yunancanın bir lehçesi gibi gösteren tezleri reddediyordu. Ona göre Arnavutlar, her zaman yaptıkları gibi yabancı işgaline karşı direneceklerdi.

Bu makalelerin ardından, basında özellikle Arnavutlar ile Yunanlar arasında başlıca ihtilaf konusu olan ve kaderi ileride Yunanistan ile Osmanlı İmparatorluğu arasında yapılacak pazarlıklarla belirlenecek Epir hakkında bir polemik gelişti. Bazıları –Yunan veya Arnavut– Epir'in Yunanlığını duyarlılıklara göre değişen çeşitli biçimlerde savunmaya koyuldu. Örneğin Mayıs 1878'de *Neologos*'ta Abdül Frashëri'nin makalesine cevaben çıkan "Hellenizmin beşiği Epir, Arnavutluk oluyor!" başlıklı meşhur yazıda, Arnavutlar daha geç bir dönemde, 7.-8. yüzyıllarda Kafkasya'dan göç etmiş bir halk olarak gösteriliyordu. Dolayısıyla Pelasgosların ardılları Arnavutlar değil, Yunanlardı. Ayrıca Arnavutların ulus statüsüne sahip oldukları da yadsınıyordu: Onlar kültürsüz, tarihsiz ve edebiyatsız bir halktı.[7] Bazı Yunan bölgeleri Arnavutlaşmış, sonra da İslâmlaşmıştı. Arnavutluk Mat ırmağından itibaren, daha kuzeyde başlıyordu. Dimitris Hassiotis, "Bir Epirli" imzasıyla çıkan ve daha sonra broşür halinde yeniden basılan "Epir'deki yabancıların entrikaları" başlıklı makalesinde aşağı yukarı aynı temaları işliyordu. Ama ne ilginçtir ki, Müslüman Arnavutların bir bölümüne Yunan kimliği atfetmek için Arnavutlar arasındaki bir farklılıktan yararlanıyordu. Sünni Müslüman Arnavutların Kafkasya'dan geldikten sonra İslâmlaştığını, Bektaşi Müslümanların ise Arnavutlaşmış ve İslâmlaşmış Yunanlar olduklarını ileri sürüyordu. Romanya'da yaşayan bazı çevreler adına tartışmaya katılan Paskidhis gibileri ise, Yunanların Arnavutlardan ayrılmasını, bunun "babayı oğlundan ayırmak" anlamına geleceği gerekçesiyle kabul etmiyorlardı.[8]

Epir'in Yunanistan'a bağlanması amacıyla ilişkili bu tepkiler de, bazı Ortodoks Arnavutların Arnavutçuluğunda belli bir gelişmeye yol açtılar; bunlar o zamana dek içinde erimiş bulundukları Hellenizmden kopmaya başladılar. Bu bakımdan en karakteristik metin, Yani Vreto/İoannis Vretos'un Yunanca kaleme alınmış, dolayısıyla esas olarak Ortodokslara seslenen metnidir.

---

7 Arnavutça kitapların lahana yapraklarına yazıldıkları veya lahanaların içine kondukları ve bir inek tarafından yendikleri "efsanesi" daha o çağda mevcuttu; Arnavutça kitap bulunmaması bundan kaynaklanıyordu (Embiricos, 2002, s. 60). Bu imgenin çok tutulduğunu ileride göreceğiz.

8 Fraşeri, 1990, s. 135 ve 136-137.

Neologos gazetesinin basmayı reddettiği bu makale, "Hellenizmin beşiği Epir, Arnavutluk oluyor! makalesine karşı gerçeğin savunusu" başlığıyla broşür biçiminde yayınlanmıştır.[9] Bu yazıda Yani Vreto, Abdül Fraşeri'nin bazı ifadelerinde, özellikle de Arnavutların yarısını oluşturduklarını düşündüğü Hıristiyanların oranı konusunda düzeltmeler yapmıştı. Ama tıpkı Fraşeri gibi, o da bir Arnavut ulusunun varlığını beyan ediyor, bu ulusun varlığının yadsınmasına, değersizmiş gibi gösterilmesine veya Balkan Yarımadası'ndaki en eski halk olarak tanınmamasına karşı çıkıyordu.[10] Bu ulusun "barbar" karakterini kabul ediyordu, çünkü yazılı dili yoktu, zaten bu durum Arnavut ulusunun "aydınlanıp", "uygarlığa katkı yapması"nı engellemişti. Ama Arnavutların eskiden Hellen kültürüne katkı yaptıklarını ve yapmaya devam ettiklerini hatırlatıyordu. Bununla birlikte, dillerini koruduklarına göre onu inkâr edemezlerdi. "O halde bu barbar halden kurtulmak için niye bundan böyle kendi dillerinde yazamasınlar ki?" diye soruyordu. Yani Vreto, bir Ortodoks olarak, Hellenizm dışında, tüm diğer komşu uluslardan farklı ve cesaret, vatan aşkı, aile aşkı ve sadakat gibi kendine has erdemleri olan bir Arnavut ulusunun varlığını beyan ediyordu. Dil ve kan tarafından tanımlanan bu ulus bölgesel ve dinsel bölünmelerin üstündeydi. Müslüman Arnavutların "ulusal duygusu"nun dinsel duygularından daha ağır bastığını kanıtlamak için, Müslümanların Hıristiyanlarla kurdukları seçim kardeşliği, *vellameri* uygulamasını örnek gösteriyordu. Ayrıca onların Müslüman niteliğini inkâr etmemekle birlikte, "başka yerlerdekiler gibi bağnaz olmadıklarını" belirtiyordu.

Bununla birlikte kriz biraz farklı tavırlara yol açtı. Katolik bir Arnavutçu olan İşkodralı Paşko Vasa'nın Yunanistan'a karşı tavrı, Yunan talepleriyle doğrudan yüz yüze gelen Epir Arnavutlarınınkine göre daha esnekti. Avrupalı diplomatlara seslenen ilk memorandumu teslim ederken bile, Mart 1878'de hâlâ Slavlara karşı Yunanlarla ittifak yapma olasılığından söz ediyordu. Ayastefanos Muahedesi imzalandıktan sonra, İstanbul'daki İngiliz sefaretine teslim edilen bu memorandum, muhtemelen bizzat Paşko Vasa tarafından, yani Yunanların açgözlülüğünden endişe duyan Epirli bir Arnavut değil, Slav iddialarından kaygılanan bir Kuzey Arnavudu tarafından yazılmıştı. Metnin yazarı genelde "Arnavutluk sorunu"na ve antikçağdan beri varolup değişmeden kal-

9 Vretos, 1878. Bu metnin Arnavutça kısaltılmış çevirisi, Vreto, 1973: 175-228'de yayınlanmıştır.

10 Yanıtının büyük bölümünü, Arnavutların daha geç bir dönemde Kafkasya'dan geldikleri tezinin dayandırıldığı kanıtların çürütülmesi oluşturuyordu. Ona göre, Arnavutların yerliliğinin asıl kanıtı, Arnavut dilinde eski Yunan tanrılarının adlarının ve başka kelimelerin köklerinin bulunmasıydı. Özellikle de, Arnavutları ifade etmek için kullanılan diğer kelime olan *pelasgos*, Arnavutçada "ihtiyar", "eski" anlamına gelen *pelak* veya *plak* biçimlerinde hâlâ kullanılıyordu.

mış bir halk olan Arnavutlara dikkat çekiyordu. Daha sonra Kuzeybatı bölgelerinin –yani İşkodra bölgesinin– sorunlarına yoğunlaşıyordu. Ona göre bu kazalar Karadağ'a ilhak edilemezdi, çünkü ne Ortodoks ne de Slav bulunduğu için bir din ve "ırk" farklılığı söz konusuydu. Avrupa Slavlara kendi kendilerini idare etme hakkı tanıyorsa, Arnavutların bu denli yozlaşmış bir idareye bağlı kalmaları için bir neden olamazdı. Osmanlı İmparatorluğu'na ağır eleştiriler yöneltiliyordu: Kanunlar uygun değildi, yönetim kötüydü, imparatorluk yeterli bir silahlı kuvvet kurmaktan acizdi, bu nedenle Arnavutlar kendilerini savunmak zorunda kalıyorlardı. Büyük bir Avrupa gücünün temsilcilerine seslenen yazar, Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ veya Bosna-Hersek gibi, ya özerklik ya da bir Avrupa devletine ilhak edilme talebini dile getiriyordu. Şöyle yazıyordu: "Üstelik, kendilerini Türkiye'ye bağlayan zincirleri kırmaya kararlı olan Arnavutlar, kendi arzuları ve gelenekleriyle daha uyumlu olacak, ayrı bir hükümet istiyorlar; ırkları ve yakınlıkları bakımından ait oldukları büyük Avrupa ailesine girme haklarını talep ediyorlar."[11]

Abdül Frashëri'nin ve diğerlerinin bu memorandumun tüm ifadeleriyle mutabık olduklarını veya gerçekten İstanbul'da örgütlenmiş bir komite bulunduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Üstelik "Arnavut Merkez Komitesi" tarafından 30 Mayıs 1878'de "vatansever Arnavutlara" İtalyanca ve Arnavutça olarak yapılan çağrının içeriği bu memorandumdan epey farklıydı. Tıpkı Epir'de yapıldığı gibi, Sultan'a bağlılık beyanıyla birlikte, Karadağ'a karşı Arnavut ulusunun haklarını savunmak için harekete geçilmesi söz konusuydu.[12] Berlin Kongresi sırasında, Büyük Güçler'in temsilcilerine gönderilen memorandumlar çok çeşitli talepleri dile getirmeye devam ediyorlardı. İşkodra'da yazılıp İngiltere temsilcisine gönderilen memorandum, Bulgaristan için öngörülene veya Girit için uygulanana benzeyen bir özerkliği Arnavutluk için de talep ediyor, Slavlara karşı bir baraj oluşturulup Batı Avrupa'nın korunmasını da gerekçe olarak sunuyordu.[13] İstanbul'da bulunan on önemli Arnavut tarafından –Paşko Vasa ve çoğu Yanya vilayetinden dokuz Müslüman, biri de Şemseddin Sami'ydi– imzalanan çok daha temkinli bir diğer memorandum, Osmanlı İmparatorluğu içinde bir Arnavut milliyetinin ve tarih, coğrafya, etnografya tarafından tanımlanmış bir Arnavutluk'un varlığını beyan ediyordu. Ama bu memoranduma imza koyanlar, Osmanlı idaresinin sürdürülmesini ve-

11 Rizaj, c. I, 1993, s. 184-189.

12 *La Ligue albanaise*, 1988, s. 27-28.

13 *A.g.e.*, s. 31-38. 13 Haziran 1878 tarihli bu metin "Arnavutlar" imzasını taşıyordu. Muhtemelen İşkodralı bir veya birkaç Katolik tarafından yazılmıştı.

ya "memleketin örf ve ihtiyaçlarına uygun" yeni yerel kurumlar oluşturulmasını istiyor, bu kurumların, Babıâli'nin de onayıyla, Arnavutlardan oluşacak bir komisyon tarafından belirlenmesi görüşünü ileri sürüyorlardı.[14]

Bununla birlikte, genelde Arnavut milliyetçiliğinin tezahürü olarak öne çıkarılan olgu basında veya bu ilk memorandumlarda görülen tavır alışlardan çok, sahada yavaş yavaş boy gösteren silahlı direnişin örgütlenmesinde kendini açığa vurur. İşkodra'daki bir İngiliz konsolosunun raporu, yerel seferberlikleri birleştirme yönünde bir çabanın 1877'de geleneksel *ittifak* modeline göre gösterildiğini, ama şefler arasında her zamanki rekabetlerin ve ittifak güçlüklerinin yaşandığını kanıtlar. Konsolosun yazdığına göre, Birlik, Prizren'e saldırma tehdidinde bulunmuştu.[15] Ayastefanos Antlaşması'ndan sonra ve Berlin Antlaşması ufukta görünürken, ittifakların yeniden kurulup pekiştirilmesi gerekliydi. 1878'de Birlik kurulmadan önce, yıl başında Ayastefanos Antlaşması'nın hükümlerine karşı Bulgaristan, Sırbistan ve Karadağ tarafından ilhak edilebileceği düşünülen bölgelerin ahalisinden bir protesto dalgası yükselmişti.

Büyük Güçler'in temsilcilerine gönderilen bu memorandumlarda imza sahipleri kendilerini veya bölgelerini belirtmek için, şu ifadeleri kullanmışlardı: "Biz, Gegler", "Biz, Müslümanlar", "Arnavutların memleketi" veya "Geglerin memleketi". Demek ki bölgesel etnik bir kimlik ve dinsel kimlik öne çıkarılmıştı. İkinci olarak, bölgelerindeki Hıristiyanların kendileriyle aynı soydan (Arnavut) geldikleri, yani Slav olmadıkları ve ülkelerini Bulgar, Sırp veya Karadağ idaresine bağlamak için bir neden bulunmadığı üzerinde duruyorlardı.[16] Etnik bir farklılık kendini göstermiş olsaydı, milliyetçi söylemden söz edilemezdi. 18 Haziran 1878'de Prizren'de kurulan Birliğin temelini oluşturan ve Novipazar sancağı, Kosova, Makedonya (Tetovo ve Debar) ve Kuzeydoğu Arnavutluk (Mat ve Lumë) temsilcileri tarafından imzalanan iki metinde de (*kararname* ve *talimat*) bir Arnavutçuluğun, hatta Arnavut'luğun izine rastlanamaz. Sadece bir örgütlenmeye ve askeri bir koordinasyona ilişkin bu metinlere imza atanlar arasında Slavca konuşan Müslümanlar da vardı.[17]

Buna karşılık, daha yukarıda değinilen ilk memorandumların yazarları gibi, Yanya vilayetinin Arnavutları da Temmuz 1878'in sonuna doğru milliyetçi olarak nitelendirilebilecek, yani tüm Arnavut "ulusu"nun kaderini il-

14 *A.g.e.*, s. 67-68.
15 Rizaj, c. I, 1993, s. 172.
16 Örneğin bkz. *La Ligue albanaise*, 1988, s. 19, 23, 25 ve 40.
17 *A.g.e.*, s. 55-65. İmza sahiplerinin hepsinin Müslüman olduğunu hatırlatalım.

gilendiren talepler dile getirmeye başladılar. Talepleri üç boyutluydu: Ulusal varoluşlarını güvence altına almak amacıyla Arnavut dilini pekiştirmek; tüm Arnavut topraklarını ortak bir idare altında, yani bir vilayette birleştirmek; gerekli reformları uygulamak.[18] Şemseddin Sami Frashëri'nin Eylül 1878'de Osmanlı başkentinin basınında yayınladığı talepler de bunlara benziyordu: Sultan'ın hükümranlığının sürdürülmesi; hiçbir toprak verilmemesi; Kosova, İşkodra ve Yanya vilayetlerini[19] kapsayan ve yerel sorunları iyi bilen bir hükümet tarafından idare edilecek bir Arnavutluk vilayeti kurulması; yerel dili bilen memurların atanması; halkın her idari düzeyde seçilecek temsilcilerinden oluşacak bir sistem yerleştirilmesi; okullara Arnavutça eğitimin sokulması ve maarifin yaygınlaştırılması; din ayrımı yapılmaksızın Arnavutlardan oluşacak bir ulusal ordu kurulması.[20]

1878 sonbaharında ikili bir dinamik yerleşmiş gibiydi. Bir yandan, imparatorluk topraklarının bütünlüğünün Arnavut bölgeleri dışında da tehdit altında olduğu yerlerde liga sistemi çoğalma eğilimi gösteriyordu. İstanbul'daki *Politische Korrespondenz* gazetesine göre, "Arnavut Birliği" üç koluyla birden güçleniyordu: Prizren, Yanya ve Selanik kolları. Gazetede yazıldığına göre, bunların amacı "Rodoplar'daki isyanlara yardım etmek"ti. Makedonya'da daha önemsiz başka kolların da gün yüzüne çıktığı belirtiliyordu.[21] Demek ki bu gelişmelerin –gerçek olsunlar ya da olmasınlar– Osmanlı makamları tarafından arzulandığı varsayılabilir. Diğer yandan, Güney'in Arnavutçuları daha kuzeydeki yerel komiteleri kendi amaçları doğrusunda kullanmaya başlamışlardı. Abdül Frashëri'nin girişimiyle, Debre/Debar bölgesinin, sonra da genelde Gegëri'nin (Kosova dahil) Arnavutları herhalde onun tarafından kaleme alınmış bir metni imzaladılar. Bu metinde artık milliyetçi talepler de yer alıyordu: Arnavut topraklarının tek bir vilayette birleştirilmesi; memurların Arnavut dilini bilmeleri şartı; maarifin geliştirilmesi ve Arnavutça eğitimin okullara sokulması; reformların vilayet merkezinde her yıl toplanacak bir genel meclis tarafından uygulanması; maarifin geliştirilmesi ve kamusal yararı olan eserlerin yapımı için bütçeden yeterli bir pay ayrılması.[22]

---

18 *A.g.e.*, s. 84-87.

19 O dönemde Manastır/Bitola vilayeti yoktu.

20 *Terceüman-ı şark*, 15 Eylül 1878, s. 1-2 (*a.g.e.*, s. 88-89 veya Fraşeri, 2000, s. 260-262'de zikredilmektedir).

21 Frashëri, 2000,. s. 263-264. İstanbul basınında ise, ancak Eylül-Ekim aylarında, İstanbul gazetelerine gönderilen bir telgrafa dayanılarak, Katolik Arnavutların "Birlik" içinde Müslümanlarla birleştikleri haberine yer verildiğini kaydedelim (*a.g.e.*, s. 267).

22 *La Ligue albanaise*, 1988, s. 98-101 (Kasım 1878 başına ait iki metin tıpatıp aynıdır).

Daha sonraki belgeler ise, Güney'in Arnavut liderlerinin toprakların Yunanistan tarafından ilhakını engellemek için, milliyetçilik renkleri taşıyan kanıtlar ve talepler ileri sürerek "savaşmaya" devam ederlerken,[23] Kosovalı şeflerin ve Osmanlı makamlarının (bazılarına göre, tıpkı İngiltere'nin yaptığı gibi) kısmen teşvik ettikleri bu harekete karşı aldıkları tavırlarda bir değişkenlik ve çeşitlilik ortaya çıktığını göstermektedirler.

Sahada, Güney Arnavutluk, İşkodra, Debre ve Kosova komiteleri arasında kalıcı bir koordinasyon yoktu. Tanıklıklar daha çok yerel komitelerin söz konusu olduğunu ve toprak kaybı tehditlerinin kendilerini ilgilendirmesi oranında bu komitelerin etkinliğinin arttığını göstermektedir. İngiliz hükümetinin bir görevlisi Haziran 1880'de şunları yazıyordu: "Aslında Arnavut Birliği Babıâli tarafından birçok avantaj sağlanarak beceriyle kullanılmış bir isimden başka bir şey değildir ve hükümetten gelen gücü dışında kendine ait herhangi bir gücü ve enerjisi yoktur. Arnavut komiteleri ise tam tersine mevcuttur, ama kendi küçük dünyalarının ötesine geçen bir etki alanına asla sahip olamamışlardır."[24] Bununla birlikte Osmanlı hükümetine yakın olan Kosovalı şefler, Karadağ'a bırakılan topraklar veya böyle tehditlerin (1878'de Gusinje, 1880 sonbaharında Ulcinj) ortaya çıkması üzerine daha radikal bir tutum benimseyen diğer şefler tarafından bertaraf edildiler.[25] Merkezi iktidarın kapasitesinden kuşkuya düşen bazı liderler kendileri vergi toplamaya, asayişi kendileri sağlamaya, askere alınmayı reddetmeye ve adaleti şeriata göre tesis etmek üzere yeni kadılar göndermeye başlamışlardı. Yani yerel bir özerkliğe giden yolu zorluyorlardı; Abdül Frashëri bunu yeniden "ulusal" özerklik talebi örtüsüyle sarıp sarmalamayı denedi.

Dolayısıyla, liderlerin beklentilerinin ve amaçlarının çok çeşitli olduğunu ve Prizren Birliği adı verilen şeyin Arnavutların çoğu açısından bir "ulusal uyanış"a denk düşmediğini yazan G. W. Gawrych'in bu fikrine katılmak mümkündür.[26] Özellikle Kosovalılar söz konusu olduğunda, "Hıristiyan komşuların açgözlülüğüne karşı koymak", "yerel özerklik" ve "İslâm" yönleri öne çıkmış gibi gözükmektedir. Bazı şefler Abdül Frashëri tarafından Tosklar ile ortak bir idare kurmanın gerekliliği konusunda ikna edildiler, ama gerçek anlamda bir işbirliği somutlaşmadı.

---

23 1879 ilkbaharında Abdül Fraşeri ve Mehmed Ali Vrioni davalarını duyurmak amacıyla Avrupa başkentlerini dolaştılar.

24 Rizaj, 1993, s. 316.

25 İlk başlarda Tetovolu Şeyh Mustafa, Prizrenli müderris Hacı Ömer Efendi veya Priştine ve Taşlıca/Plevlje müftüleri gibi dini liderler önemli roller oynamışlardı (karş. örneğin Rizaj, 1993, s. 266 vd).

26 Gawrych, 1980, s. 38.

Osmanlı makamları cephesinden bakıldığında ise, 1880 yılı ilkbaharında yüksek düzeylerdeki memurlar Babıâli'ye büyük bir Rumeli vilayeti kurulması lehinde bir layiha sunarlar ve Arnavut özgüllüklerinin hesaba katılmasını tavsiye ederlerken –Heyet-i Vükela da aynı fikri kabul etti–[27] 1880 yılının son aylarında ve 1881 yılının başlarında Osmanlı İmparatorluğu ile komşu ülkeler arasındaki sınır sorunları nihai bir çözüme bağlanınca, merkezi makamlar bu hareketlere bir son verme, bazı liderlerini tutuklayıp mahkûm etme kararı aldılar. Artık ne yerel, ne bölgesel, ne de ulusal özerklik söz konusuydu. Abdül Frashëri ve birçok Kosovalı şef hapse atıldı. "Güney Birliği"nin birçok lideri Preveze'ye davet edildiler; daha sonra da tutuklanıp Kasım 1883'e kadar Çanakkale'ye sürüldüler. Bu liderler arasında, Mustafa Nuri Paşa, Ömer Bey Vrioni, Süleyman Bey Dino ve Kâzım Bey Preveze de vardı. Bu arada bazı Arnavut şefleri de vilayet idaresinde çeşitli görevlere atandılar: Mehmed Ali Bey Vrioni Berat mutasarrıfı, Neki Paşa Libohova da Ergiri/Gjirokastër mutasarrıfı oldular.[28] Böylece Sultan Abdülhamid'in "Arnavut sorunu"na ilişkin politikasında yeni bir dönem başladı.

ABDÜLHAMİD'İN "ARNAVUTLARA YÖNELİK" POLİTİKASI VE BİR DIŞ İMAJ OLUŞTURULMASI

Kırım Harbi'ndan sonra Osmanlı makamları tarafından başlatılan reform politikasının ve taşra basınındaki gelişmelerin Arnavutlara yönelik bir dış imajın ana hatlarının şekillendirilmesinde etkili olduğunu görmüştük. Bu hadise 1878'den itibaren hız kazandı. Rumeli'nin, yani imparatorluğun Avrupa'daki bölümünün jeopolitik konumunun giderek hassas bir hal alması, Osmanlı yöneticilerini bir "Arnavut" politikası tanımlamayı denemek zorunda bıraktı. Sultan Abdülhamid'in Arnavutlara yönelik bu politikası sürdürülmesi zor bir dengeye dayanıyordu. Bir taraftan, Sırp, Karadağ ve Yunan sınırlarındaki bölgelerde ağırlıklı olarak temsil edilen bir unsur olan Arnavutlara, daha doğrusu Müslüman Arnavutlara dayanmak söz konusuydu. Bu amaçla, onların Osmanlı'ya sadakatini ve İslâmi inançlarını güçlendirmek gerekiyordu. Bu şekilde yaratılan imaj daha çok sadece Müslüman Arnavutlardan oluşan bir topluluk olsa da, Osmanlı makamları kimi zaman politikalarında Hıristiyan Arnavutları veya din ayrımı yapmaksızın tüm Arnavutları özellikle

27 Bkz. *La Ligue albanaise*, 1988, s. 254-265, 268-269 ve 272-273. Saffet Paşa da bir "Arnavut politikası"nı dile getiren layihayı Sultan'a 1880'de sundu.

28 Mehmeti, 1998, s. 68-69.

Yunanistan'a ve Hellenizme karşı koymak için hesaba katmayı da kendi menfaatlerine uygun buluyorlardı. Bu anlamda, komşu devletlerin Arnavutları yok etmek istedikleri ve sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun onları kurtarabileceği fikrini yaygınlaştırmaya uğraştılar. Ama diğer yandan, Sultan bir Arnavut ulusal bilincinin gelişmesine –bu bilinç bazı durumlarda, örneğin 1884'te Yunanistan'a karşı kullanılsa bile– fazla izin veremezdi. Özellikle de özerklik heveslerinin dile getirilmesine göz yumamazdı. Bu nedenle, örneğin Birlik ilga edildi ve vilayet gazetelerinde ya da devlet okullarında Arnavut dilinin kullanılmasına resmen izin verilmesi reddedildi. Bununla birlikte, böylesine çok yönlü bir politikanın uygulanması da, Arnavutçuluk Osmanlı idaresi içine nüfuz etmeye başladığı için iyice çeşitlilik kazanmıştı. Özellikle sahada, durumların ve güç dengelerinin gelişimi ve çeşitliliği bu "Arnavut" politikasını daha da değişken kılıyordu.

Doğu krizi boyunca, Osmanlı makamları Arnavutların istek ve heveslerini daha yukarıda gördüğümüz gibi teşvik edip kullanmayı bilmişlerdi. Berlin Kongresi'nin ardından, Osmanlı İmparatorluğu ile Yunanistan arasındaki sınırı antlaşma hükümlerine göre belirlemek için görüşmelerin başlayacağı sırada, Osmanlı makamları İstanbul'da "Arnavutça metinlerin yayını cemiyeti"nin[29] kurulmasına izin verdiler. Bu cemiyet Latin harflerine dayanan bir alfabe hazırladı ve 1879'da, içinde Arnavut ulusunun varlığının da beyan edildiği bir alfabe kitabı yayınladı.[30] Hatta Osmanlı makamları, İşkodralı bir Katolik ve daha yukarıda gördüğümüz gibi, Osmanlı idaresiyle bütünleşmiş bir şahsiyet olan Paşko Vasa tarafından yazılmış Arnavutlar hakkındaki bir eserin çok geniş bir şekilde dağıtımını bile sağladılar.[31] Önce 1879'da İstanbul'da Fransızca olarak basılan bu kitapçık Paris'te yeniden yayınlandı, daha sonra da Paris'teki Osmanlı sefirinin girişimiyle, Londra'da İngilizceye, Berlin'de de Almancaya çevrilip yayınlandı.[32] Sefir, Paşko Vasa'nın risalesinin tarihsel kanıtlara dayanarak Hellenler ile Arnavutlar arasındaki

29 Cemiyetin Arnavutça adı, *Shoqëri e të shtypurit shkronja shqip* idi; ama Türkçe adı *Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye* olarak geçiyordu. Nizamnamesi Arnavutça olarak bir broşür biçiminde (*Kanonizmë e Shoqërisë të shtypuri shkronja shqip*, İstanbul, 1879) ve Türkçe olarak *Mecmua-i ulûm*'da (1 Muharrem 1297, no: 3, s. 217) yayınlandı.

30 Myzyri, 1979, Osmani, 1999 ve Trix, 1999. Şöyle bir hikâye anlatılır. Bu alfabe kitabının bir nüshası, Arnavut muhafızlarından biri tarafından Sultan'a sunulmuş. Sultan muhafıza okuyup okuyamadığını sormuş. Muhafız, okuyamadığını söylemiş. O zaman Sultan şöyle demiş: "Pekâlâ, bakalım hangimiz bu kitabı okumayı daha çabuk öğreneceğiz!" (Mann, 1955, s. 35). Bu alfabe kitabının içeriği hakkında, bölüm sonuna bakınız.

31 Karş. yuk. s. 226-227.

32 Wassa Efendi 1879a, 1879b, 1879c, 1879d.

farklılığı net bir biçimde tanımladığını, dolayısıyla Osmanlı-Yunan görüşmeleri sırasında faydalı olabileceğini anlamıştı.[33]

Aslında Vasa Efendi sadece Arnavut halkının kadimliğini değil, Hellen ailesi dışında kendine özgü bir varoluşu olduğunu kanıtlamak istiyordu. Yunan dilini öğrenmiş olan veya Ortodoks ibadetine uyan kişilerin ırk ve köken olarak Yunan olduklarını ileri süren pan-Hellenizmin iddialarına karşı çıkıyordu. Bununla birlikte, risalede üzerinde durulan bazı noktalar, hiç kuşkusuz kendilerine göre bir öncelik sıralaması yapan Osmanlı makamlarını fazla rahatsız etmiş gibi görünmüyordu. Çünkü Paşko Vasa, daha önce memorandumlarında yaptığı gibi, dinin bir milliyet unsuru haline getirilmesini eleştiriyor ve özellikle de "kamusal eğitimi geniş bir ölçekte ve herkes için tek bir tedrisat uygulanacak şekilde teşvik etmeyi ve yaymayı hiçbir zaman aklına getirmeyen" Osmanlı hükümetinin beceriksizliğini suçluyordu. Son bölümde doğrudan Osmanlı hükümetine sesleniyordu. Her türlü bağımsızlık, hatta özerklik fikrine karşı çıkan Vasa, Tanzimat politikasını eleştiriyor ve Osmanlı hükümetinden Arnavutluk'un terakki ve medeniyet yolunda yürümesini yardım etmesini istiyordu. Bu amaçla, idari taksimatın ırk ve dil farklılıklarını dikkate almasını ve tüm Arnavutluk'u bir araya getirecek bir vilayet kurulmasını öneriyordu. Memleket unsurlarına idarede geniş bir yer ayırmak, herkes için eşit kanunlar yapmak ve İsviçre'ninkine benzeyecek bir askeri örgütlenme kurmak gerektiğini de söylüyordu. Risale 1880'de İstanbul'da, Paşko Vasa'nın da üyesi olduğu Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye tarafından Türkçeye çevrilip yayınlandı. Bununla birlikte, Balkan Yarımadası'nın batı şeridinde yapılan yeni idari taksimatta Arnavut'luk dikkate alınmadı. Üstelik, sınırlar sorununun çözüme bağlanması Sultan'ı Arnavut girişimlerine son vermeye itti. Bu girişimlerin içinde Cemiyet'in tasarladığı kitapların veya süreli yayınların basımı da vardı.

Sultan Abdülhamid'in, Yunan propagandasına karşı bir denge oluşturmak amacıyla Arnavut'luğun kendini ifade etmesine izin vermesi için, yeni bir tehdit ortaya çıkıncaya kadar beklemek gerekti. 1883'te Korfu'da, Yunan topraklarında, bir İngilizin önderliğinde ve birkaç Arnavut mültecinin katılımıyla bir Arnavut komitesi oluşturulmuştu. Komitenin amacı, Arnavutlar arasında devrimci propaganda yapmak ve bir Yunan-Arnavut devleti veya Arnavutların da içinde yer alacağı bir Balkan Federasyonu fikrini desteklemekti.[34] Bu gelişmeler karşısında, Osmanlı makamları, aralarında Fraşeri

33 Bkz. Prifti, 2001 (özellikle s. 42-43).
34 Skendi, 1967, s. 305-307.

kardeşlerin de bulunduğu başkentteki Arnavutlar tarafından yıllardır dile getirilen Arnavutça bir süreli yayın çıkarma talebini kabul ettiler.[35] Bununla birlikte dergi imtiyazı, bizzat Frashëri kardeşlere değil, bir Ortodoksa verildi. Petro Poga'nın, ikinci sayıdan itibaren de Pandeli Sotiri'nin yönetimi altında, İstanbul'da önce *Drita* (Işık), sonra da *Dituria* (Bilgi) adını taşıyan bir dergi, 10 Ağustos 1884 ile 11 Temmuz 1885 arasında 11 sayı çıktı. Tamamen kültürel ve didaktik bir yayın söz konusuydu. Sami Frashëri insanlığın gelişimi ve medeniyetler, Naim Frashëri tarih, gezegenler, doğa ve eğitim, Yani Vreto etik ve ahlâk, Pandeli Sotiri ise dünya istatistikleri hakkında yazılar kaleme alıyorlardı. Ayrıca çeviriler –özellikle Fénelon'un *Télémaque*'ı–, masallar, atasözleri ve şiirler de yayınlanıyordu. Ama bir yıl sonunda derginin yayınına son verildi.[36] *Dituria* yasaklandıktan sonra, imparatorlukta görülen matbuat *Bible Society* yayınları ve İşkodra'da görevli olan Cizvit misyonerleri tarafından yayınlanan kitaplar ve bir dergi ile sınırlı kaldı. Bununla birlikte, 1886'da, Frashëri kardeşler Korçë'de bir Arnavut okulu açmak için izin almayı başardılar. Bu eğitim kurumu birkaç yıl sonra kapanacaktı; bu konuya ileride yeniden döneceğim.

Demek ki bir Arnavut ulusunun varlığının beyanı ve dilinin kamusal alanda yaygınlaştırılması Osmanlı makamları açısından daha çok koşullara bağlı bir siyasal hattan kaynaklanıyordu. Özerklik istekleri bastırılmıştı. Bir Arnavut vilayeti kurulması isteği reddedilmişti. Bununla birlikte Sultan, Arnavut faktörünü artık dikkate alıyordu.

Abdülhamid çok erken bir dönemde, Müslüman Arnavutları Avrupa'daki Osmanlı hâkimiyetinin temel "dayanağı" olarak kullanmak konusunda yüksek düzeydeki memurlar tarafından yüreklendirilmişti. 1880'de Saffet Paşa ona bir layiha vererek, bir "Arnavut politikası" oluşturmasını tavsiye etmişti.[37] Ona göre, "Arnavut milleti", gücüyle imparatorluğun Rumeli'deki "dayanağının özü"nü temsil eden bir kuvvetti. Saffet Paşa, Arnavut milleti derken, sadece Müslümanları kastediyordu, çünkü bu milletin Müslüman imanının "onun doğal coşkusunu, yiğitliğini ve dinsel gücü"nü kullanması gereken Sultan tarafından faydalanılabilecek bir fırsat olduğunu belirtiyordu. Arnavutları devlete daha çok bağlamak için, tarımı geliştirmeyi, yollar ve köprüler inşa etmeyi, sınırlarda yaşayan Arnavutları vergiden muaf tutma-

35 Birliğin kapatılmasından sonra hapse atılan Arnavutların çoğu da yine 1884 yılında Sultan tarafından affedildiler (Frashëri, 1990, s. 321).

36 Kondo, 1972.

37 Bu layiha hakkında, bkz. Gawrych, 1980, s. 42-44.

yı, askerlik hizmetinin şeklini değiştirmeyi ve komşularının kendilerini yok etmek istedikleri, sadece imparatorluğun himayesinin onları kurtarabileceği konusunda yapılacak propaganda ile Arnavutları ikna etmeyi öneriyordu. Askeri düzeyde ise, daha kesin bir ifadeyle, Arnavutları Sultan'ın muhafız alayında görevlendirmeyi sürdürürken, diğer yandan onları kendi bölgelerinde redif ve mustahfız olarak kullanmayı teklif ediyordu, çünkü kendi topraklarını savunabileceklerini göstermişlerdi. Son olarak, eğitim bahsinde, özellikle Yunan faaliyetini kırmak için Rumeli'deki Müslüman eğitimi geliştirmek gerektiği kanısındaydı. "Müslüman Arnavut milleti" bünyesinde eğitimi geliştirmek için, köylerde ve sancak merkezlerinde okullar kurulmasını öneriyordu. 1860'lı yıllarda eğitim alanında gerçekleşen reformların mimarı olan Saffet Paşa, özellikle Yanya'da, daha önce gördüğümüz gibi Epirli Müslümanları da cezbetmeyi başaran Zosimea Lisesi'nin etkisini dengelemek için, bir mekteb-i fünun kurulması gerektiğini düşünüyordu.

George Walter Gawrych'e bakılırsa,[38] Abdülhamid Saffet Paşa'nın tavsiyelerinin önemli bir bölümüne uymuştu. Kişisel muhafız alayında ve ikinci orduda Arnavutlara ayrıcalıklı bir yer vermişti. Kosova vilayetinde Toptani'ler ve Vlora'lar gibi bazı nüfuzlu Arnavut ailelerine ve yerel şeflere dayanmıştı. Camiler ve okullar ağını geliştirmeye gayret etmişti. Nitekim, 1880'li yıllarda Kosova ve İşkodra vilayetlerinde ilköğretimin geliştirilmesi için özel bir mali çaba da gösterildi.[39] Devlet okullarının açılması Osmanlı idaresi tarafından Kosova vilayetinde asayiş ve nizamın sağlanmasının anahtarlarından biri olarak görülüyor, bu bakımdan askeri birlikler konuşlandırılması ve yollar inşa edilmesiyle eşit önemde tutuluyordu. Kan davası gibi "barbar" bir uygulamanın üstesinden de okulların yardımıyla gelinebileceği hesaplanıyordu ve gerçekten de Abdülhamid'in saltanatı boyunca bu vilayetteki ilköğretim okulları çoğaldı.[40] Ayrıca, Saffet Paşa'nın eğitim alanında harfiyen uyulan tavsiyelerinden biri de Yanya'da bir lise (mekteb-i fünun) açılması oldu. Daha 1882 yılında orada bir idadiye açıldı; halbuki Beyrut dışındaki diğer vilayetlerde bu tür kuruluşlar ancak 1889'dan itibaren kuruldu.[41]

38 *A.g.e.*, s. 47-52.

39 Somel, 2001, s. 157.

40 *A.g.e.*, 233 ve 235. Akşin Somel, Hamid devrinin sonunda Kosova'nın kaza başına düşen devlet ilköğretim okulları bakımından Balkanlar'ın en önde gelen bölgelerinden biri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Hıristiyanlar kendi eğitim ağlarına sahip oldukları için, bu sayıyı Müslümanların kazalardaki nüfus oranıyla kıyaslamak, eğitimin gerçek anlamdaki yaygınlaşmasını anlamak için daha iyi bir fikir verebilirdi.

41 Somel, 2001, s. 210-211. Bir sonraki bölümde Yanya vilayetinde Yunan okul propagandasını dengeleme fikrinin değişmez bir etken olduğunu göreceğiz.

Aslında Abdülhamid'in "Arnavut" politikası hakkındaki bu analizde iki noktada küçük düzeltmeler yapmak gerekiyor. Arnavutların Sultan'ın muhafız alayı içindeki gerçekten özel yeri ve Yanya'da bir lise kurulmasına verilen önem dışında, diğer noktaların Hamid devri politikasının daha geniş bağlamı içine oturtulması gerekir. Bu politikanın özünü, İslâm ve eğitim aracılığıyla Müslüman tebaanın sadakatini güçlendirmek ve taşra ileri gelenlerine dayanmak oluşturuyordu. Öte yandan, yakından bakıldığında bu politikanın farklı bölgelerdeki Arnavutları çok çeşitli biçimlerde etkilediği görülmektedir. Örneğin, muhafız alayına veya diğer birliklere katılma Krajali'ler ağında görüldüğü gibi, belirli bölgesel aidiyetlere göre düzenlenmiştir.[42] Aynı şekilde, vergilerden ve askerlik hizmetinden muafiyet sadece İşkodra sancağını, Kosova vilayetinin sınır bölgelerini ve Orta Arnavutluk'taki bazı dağlık alanları kapsamış, buna karşılık daha güney bölgelerdeki Arnavutlar düzenli olarak Osmanlı ordusunda silah altına alınmışlar, özellikle de Yemen savaşına gönderilmişlerdir.

Bir "Arnavut" politikasından bahsedilecekse, bu daha çok ideolojik ve söylemsel düzeyde geçerlidir. Arnavutların "imparatorluğun Avrupa'daki başlıca desteği" ve imparatorluğun da "komşu ülkelerin açgözlülüğüne karşı Arnavutların kurtarıcısı" imajları, farklı aktörler tarafından giderek içselleştirilmiş, Osmanlı idaresi de Saffet Paşa'nın önerileri doğrultusunda bunları yaygınlaştırmaya çaba göstermiştir. Buna ikna olmak için, bu imajın ve onun inşa edilme sürecinin tüm karmaşıklığı içinde yansıdığı Rumeli vilayetlerinin salnamelerini tahlil etmek yeterli olacaktır.

Manastır vilayetinin 1888-89 döneminde kaleme alınmış[43] ve 1889-90'da yayınlanmış ikinci dönem salnamesinde Arnavutlardan ilk kez söz edilir.[44] Aslında nüfustan istatistiki açıdan söz edilirken Arnavutlar gözükmemektedir. Tablolarda nüfus milletlere göre tasnif edilmiştir: İslâm, Bulgar, Rum ve Ulah,[45] Yahudi ve Latin (Katolikler). Salname yazarının ayrıntılı nüfus tablolarının ardından vilayetin her yerinde Müslümanların çoğunlukta olduğunu vurgulaması ilginç bir noktadır. Rumların nüfusunun belli bir rakamı aşmadığı ve içlerinden çoğunun aslen Rum olmadıkları, "mekteb kuvve-

42 Bkz. yukarıda s. 70. Ekrem Bey Vlora İkinci Avcı Alayı'nın hemen hemen tamamen Güney Arnavutlarından oluştuğunu, Sultan'ın muhafız alayında ise esas olarak (Krajali'ler gibi) Kuzey Arnavutlarının yer aldıklarını belirtmektedir (Vlora, 1968, s. 201).

43 Vilayetin ilk dönemine ilişkin 1875 ve 1876 tarihli ciltlerde, Arnavutların bahsi geçmez.

44 *Manastır vilayetine mahsus salname*, 1, Manastır, Vilayet Matbaası, 1889-1890.

45 Burada, sadece başlık düzeyinde de olsa, "Rum" ve "Ulahlar" arasında bir ayrım yapıldığına dikkat çekelim.

tiyle" "Rumlaşdırılmış"[46] diğer Hıristiyan cemaatlere ait oldukları vurgulanıyordu. Vilayet nüfusunun çoğunlukla Müslümanlardan oluştuğunu öne çıkarmak ve Rum unsurunun ağırlığını azaltmak, vilayet nüfusunun sunulmasındaki ana ideolojik çizgi olmalıydı.

Halbuki, salnamenin diğer bölümlerinde özel bir şekilde söz edilen tek etnik grup olan Arnavutların varlığı gözüküyordu. Görice/Korçë'deki Müslüman okullara ilişkin başlıkta, Müslim ve gayrimüslim Arnavutlara ayrılmış bir Arnavut okulunun varlığına işaret edilmişti.[47] Özellikle vilayet tarihine ilişkin bölümde Arnavutlara otuz sayfa kadar bir bölüm ayrılmıştı.[48] Okuyucuya önce, bölgeye ilk gelenlerin Pelasgoslar, yani eski Arnavutlar olduğu bilgisi veriliyordu. Daha sonra birçok tema ele alınıyordu: *Arnavut* kelimesinin kökeni, Arnavutların Pelasgos kökleri, *malisia* (Arnavutçada dağ anlamına gelen kelime) ve *malisor* (dağlı) kelimelerinin manası, Arnavutların karakteristik kıyafetleri, Arnavut konukseverliği, Arnavut dağlarının şefleri, Debar bölgesi sakinlerinin ve dağlıların imparatorluğun büyük şehir merkezlerine geçici göçü (*gurbet*), Arnavutlarda şeref sözüne (*besa*) duyulan saygı ve son olarak Arnavutlarda töre, ya da Leke Dukagjin *kanunu*.

Bu sayfalarda Arnavutlar nasıl gösterilmişti? Öncelikle, vilayetin en eski sakinlerinin soyundan geldikleri belirtiliyordu. Pelasgoslar temasının kullanılışı toprak hakkının meşruiyetini ifade etme olanağı veriyordu –burada söz konusu hak meşruiyeti bizzat Arnavutlar adına değil, sadık tebaası oldukları imparatorluk adına ileri sürülüyordu. Çünkü o satırlarda asıl ifadesini bulan, Yunanların herhangi bir meşruiyet iddiasının çürütülmesiydi. Bu nedenle Hellenlerle Pelasgoslar arasında bir bağlantı olmadığı ve Pelasgosların Hellenlerden önce orada oldukları üzerinde ısrarla duruluyordu. Daha sonra, metnin yazarı birçok Arnavut kategorisi olduğunu –şehirlerde ve köylerde yaşayanlar, dağlarda yaşayanlar, Gegler ve Tosklar– belirtiyordu; merkeze dağlı Müslüman Geg konuluyordu: O, dini inançları sağlam olan ve konukseverliği İslâm âdetlerinden kaynaklanan bir Müslümandı.

Aslında Arnavutların salnamelerde yer alış ve sunuluş biçimleri yıllara göre değişiyordu; aynı şey Manastır vilayeti salnameleri için de geçerliydi. Örneğin ertesi yıl, 1890-91'de çıkan salnamede, Korçe'de gayrimüslim Arnavutlar için bir okul bulunması dışında Arnavutların bahsi hiç geçmiyordu. Bir sonraki salnamede (1892-93), bu okuldan söz edilmemişti. Buna karşılık, Ar-

46 Bkz. salnamenin 399. sayfası.
47 Bkz. s. 326. Bu okulun kuruluşu hakkında, karş. metnin devamı.
48 Bkz. s. 442 vd.

navutlara ilişkin tasvirin bir bölümü yinelenmişti. Ama "Arnavut" kelimesinin kökenine, Arnavutların Pelasgos köklerine, *gurbet*, *besa* ve *kanun*a ilişkin paragraflar yer almıyordu. Arnavutlara ilişkin kısa bir bölümün varlığı, vilayetin Müslüman nüfusunun büyük bölümünün Arnavut olmasıyla, bu Arnavutların kendilerine özgü bir dizi âdet ve kanunla ayırt edilmesiyle ve kendilerine özgü kıyafetleri olmasıyla gerekçelendirilmişti.[49] 1893-94 ve 1894-95 salnamelerinde geriye sadece giriş bölümü kalmıştı. Çıkan son iki salname olan sonraki iki sayıda ise Arnavutlardan hiç söz edilmemişti.

Vilayet nüfusunun genellikle İslâm, Hıristiyan ve Yahudi olarak tasnif edildiği Yanya vilayetinin salnamelerinde Arnavutlardan ilk kez 1892-93'te, yani Manastır salnamesinden üç yıl sonra bahsedilir.[50] Her halükârda, metni yazanlar vilayetin ve nüfusunun Arnavut niteliğini öne koyarak, herhangi bir Yunan niteliğini yadsıma maksadını güdüyorlardı. Vilayetin coğrafyasına ve tarihine hasredilen bölümde, bir yandan Epir'in Arnavutluk'un eski adı olduğu, "Epir"in Arnavutçada "yüksek, yüce" manasına geldiği, diğer yandan da Arnavut kavminin eskiden Epir'de yaşayan Pelasgoslar kavminin soyundan geldiği açıklanıyordu.[51] Metnin yazarları, kazalara ilişkin ayrıntılı verilerde ise, hatalı bir biçimde tüm nüfusun Arnavut kavmine ait olduğunu sık sık belirtiyorlardı. Vilayetin toplam nüfusu hakkında, nüfusun çoğunlukla Müslüman olduğu ve gayrimüslimler arasında Rumlar, "Ortodoks mezhebine tabi Arnavudlar", Ulahlar ve çoğu Yanya'da yaşayan birkaç Yahudi bulunduğu üzerinde duruyorlardı.[52] Bu farklı grupların resmi nüfus sayılarının verildiği, Rum kategorisinden tamamen bağımsız bir şekilde "Ulah" ve "Ortodoks mezhebine tabi Arnavudlar" başlıklı kategorilerin de yer aldığı tabloya bakıldığında, metni yazanların kaygısının Müslüman kategorisini 223.885 kişiyle en kalabalık grup olarak göstermek olduğu anlaşılmaktadır.[53] Çünkü aslında, Hıristiyan Ortodokslar –Rum, Ulah ve Arnavut– bir araya getirildiğinde, vilayetin 512.812 kişilik nüfusu içinde 285.317 kişi ile toplam nüfusun % 55'ini oluşturuyorlardı. Üstelik tabloda, Rum grubu Müslümanların ve Ortodoks Arnavutların arkasından üçüncü sıraya itilmişti. Müslüman grubunun içinde ise Arnavutlara veya diğer etnik gruplara ilişkin bir ayrım yapılmadığını kaydedelim. Ayrıca, sonraki salnamelerde,

49 *Manastır vilayetine mahsus salname*, 3, 1892-93, Manastır, Vilayet Matbaası, s. 170.

50 *Salname-i vilayet-i Yanya*, 6, Vilayet Matbaası, 1892-1893 (bazı incelemelerde, bu salnamenin tarihi H. 1308 [1890-91] olarak gösterilir, ama bu bir hatadır).

51 Bkz. salnamenin 116-117. sayfaları.

52 Bkz. salnamenin 118. sayfası.

53 Karş. salnamenin 254. sayfası.

gayrimüslim nüfus içinde de olsa Arnavut kimliği ve varlığı bir daha öne çıkarılmayacaktır.

Vilayeti Osmanlı manzarası içine katmanın bir diğer yolu, bu salnamenin çeşitli sayılarında bu vilayetten olan, esas olarak Yanyalı ve Ergiri/Gjirokastër'li, ama başka yerlerden de Osmanlı yüksek memurlarının listesini vermek, böylece Osmanlı Devleti'ne çok sayıda vali, mutasarrıf, kadı, serdar ve başka görevliler temin eden bir vilayet imajı yaratmaktı.

İşkodra vilayetinin salnamelerinde, Arnavutlardan ilk kez yine 1310/1892-93 tarihli ikinci sayıda bahsedilmişti.[54] Burada sadece bölgenin Arnavut – dolayısıyla Osmanlı– karakterini beyan etmek değil, aynı zamanda o güne dek belli bir özerklikten yararlanan yerel nüfusla devlet arasındaki bağları bir şekilde güçlendirmek söz konusuydu. Nüfus sayılarının verildiği istatistiki tablolarda sadece İslâm, Rum ve Katolik kategorileri yer alıyordu. Bununla birlikte, dağ aşiretlerinin yönetimi için kurulmuş Cebel Komisyonu anlatılırken,[55] *Malisor* (dağlı) ve *Malisia* (dağ) kavramları gündeme getiriliyor, sonra da Cebel Komisyonu kurulduğu sırada benimsendiği şekliyle Dukagjin kanununun, yani Arnavut töresinin maddeleri hakkında açıklamalar yapılıyordu. Yani bu kanunun Osmanlı makamları tarafından maddelere dökülmüş şekli söz konusuydu.[56] Daha ileride, üç yıl önce Manastır vilayeti salnamesinde verilen bazı bilgiler tekrarlanıyordu: Arnavut kelimesinin kökeni, Arnavutların Pelasgos kökleri ve Pelasgoslar ile Hellenler arasındaki ilişkiler. Salnamenin sonunda, Arnavutlarda kullanılan Müslüman isimlerinin küçültülmüş halleriyle ilgili bir listeye de yer verilmişti: İlyas yerine Elez, Selim yerine Lim gibi. 1894-95 ve 1897-98 salnamelerinde de aynı şeye rastlanıyordu.[57] Buna karşılık, Ortodoksların artık "Rum" diye değil "Ortodoks" diye tasnif edildiği 1898-99 salnamesinde ne Arnavutlardan, ne *Malisor*'lardan ne de *kanun*dan uzun uzun söz ediliyordu.[58]

Son olarak Kosova vilayetinin salnamelerinde, 1878-79'da çıkan ilk sayıdan itibaren Osmanlı tarihi içindeki Kosova simgesi öne çıkartılmıştı. Amaç, Kosova mitinin merkezi bir yer işgal ettiği Sırp propagandasına karşılık vermekti. Bu bölge Rumeli'nin fethi dönemindeki meşhur Kosova muha-

54 *İşkodra vilayeti salnamesi*, 2, 1892-93.

55 Bkz. yukarıda s. 66.

56 Bu konuda bkz. Kaleshi, 1964, s. 107-108.

57 Özellikle 1894-95 salnamesinde, Kruje şehrinden söz edilirken İskender Bey'den, isyanından ve en sonunda uğradığı yenilgiden de bahsediliyordu (*İşkodra vilayeti salnamesi*, 3, Vilayet Matbaası, 1894-1895, s. 94-95).

58 Yine de İşkodra nüfusunun seferlere katılması bâbında, Arnavut'luk kavramı gündeme geliyordu (Bkz. *İşkodra vilayetinin 1316 sene-i hicriyesine mahsus salnamedir*, 5, Vilayet Matbaası, s. 142).

rebesiyle, Sultan Murad'ın ölümüyle ve onun türbesinin varlığıyla özdeşleştirilmişti.[59] Bununla birlikte, 1896-97 salnamesinde –yani diğer vilayetlere göre oldukça geç bir tarihte– Arnavutlar konusu da 1889-90 Manastır salnamesiyle aşağı yukarı aynı ifadelerle işlenmişti. Bu benzerlik normaldi, çünkü aslında bu bölümlerin kaynağı Şemseddin Sami Frashëri'nin *Kamus*'uydu.

Ama bu salnamede, Arnavutluk'a ayrılmış birkaç sayfa da bulunuyordu.[60] Yine doğrudan Şemseddin Sami Frashëri'nin *Kamusü'l-âlem*'inden esinlenen metin yazarı, önce batıdan doğuya doğru Adriyatik'ten Bulgar sınırına aşağıda da Vardar ve Yunan sınırına, güneyden kuzeye doğru ise Yunan sınırından, Karadağ, Bosna ve Sırp sınırlarına kadar uzanan Arnavutluk'un –çok geniş– bir coğrafi tanımını yapıyordu. Dönemin Avrupa haritalarında yer alan ve Arnavutluk'u Pindus, Gramos ve Şar/Şarplanina sıradağlarının batısında kalan, Kesriye/Kastoria, Manastır/Bitola, Prelepe/Prilep, Kalkandelen/Tetovo, Üsküp/Skopje, Priştine, İvranye/Vranje, Leskofça/Leskovac ve Kurşunlu/Kurşumlija şehirlerini kapsamayan, çok daha sınırlı bir bölge olarak gösteren tanım açıkça reddediliyordu. Metnin yazarına göre, Arnavutluk sınırları ancak halk tarafından konuşulan dil ölçü alınarak saptanabilirdi, çünkü bu bölge hiçbir zaman kendine ait özerk bir idareye sahip olamamıştı. Yine ona göre, tarihsel ölçüt esas alınırsa, en azından tüm Makedonya'nın sınırlar içine dahil edilmesi gerekirdi. Salnamenin yazarı "toprağın ve insanların niteliği"ne göre Arnavutluk'u iki bölüme ayırıyordu: İşkumbi'nin kuzeyinde *Gegalık* ve güneyinde *Toskalık*. Son olarak, bu alandaki nüfusu 2.500.000 olarak saptıyordu. Salnamenin vilayetin idari taksimatına ilişkin ayrıntılı tasvir kısmında, sık sık nüfus tarafından konuşulan dillerden söz ediliyordu. Ama 1900-1901'de çıkan son salnamede bu ayrıntılar korunurken, özel olarak Arnavutluk ve Arnavutlara dair bölümler çıkartılmıştı.[61]

Demek ki, özellikle memurlara ve yabancı diplomatik temsilcilere dağıtılan bu salnameler, 1889 ile yaklaşık 1896 yılları arasında, bu bölgelerin ağırlıklı olarak Arnavut niteliği taşıdığı fikrini yaymışlardır. Bununla birlikte, bu vilayetlerin salnameleri 20. yüzyılın şafağı sökerken ortadan kalkmadan önce çıkan son salnamelerde Arnavut'luk hakkındaki söylemin yok olduğu görülmektedir. Bu metinlerin yazımıyla görevli memurlar fazla mı ileri gitmişlerdi? Söz konusu Arnavut'luğu öne çıkarmak Abdülhamid'in "Arnavut" siyasasıy-

---

59 1886-87 salnamesinden itibaren, bu konuda sunulan tarihsel anlatı iyice şişirilmişti. Aslında ayrıca incelenmeyi hak eden bu bölümlerin tahliline burada giremeyeceğim.

60 *Salname-i vilayet-i Kosova*, 8, 1896-1897, Üsküp, Vilayet Matbaası, s. 683-690.

61 Bkz. *Salname-i vilayet-i Kosova*, 8, Matbaa-i vilayet, Üsküp,1900-1901.

la aynı doğrultuda olsa bile, bu pekâlâ mümkündür. Ama gözlemlenen değişiklikler aynı zamanda özellikle Makedon sorunu çevresinde artan gerilimler karşısında Abdülhamid'in politikasındaki dönüşümü de yansıtıyorlardı.

Zaten bir önceki dönemde de, Osmanlı makamlarının politikası Arnavutçuluğun gelişmesine dolaylı yoldan katkıda bulunmuştu. İletişim ve ulaşım yollarının gelişmesi, şehirleşme ve ekonomik kalkınma, Balkan Yarımadası'nın batı şeridiyle sınırlı kalsalar da, imparatorluk içine dağılmış kolonilerdeki çok sayıda Arnavudu etkiledikleri ölçüde bir rol oynamışlardı. İlk, orta ve yüksek okul ağlarının gelişmesi nüfusun bir bölümünün ufkunu da değiştirmişti. Son olarak, çok sayıda Müslümanın ve daha sınırlı ölçüde birkaç Hıristiyanın da dahil edildiği merkez ve taşra idaresinin büyümesi, Arnavutçuluk, özellikle de "Müslüman Arnavutçuluk" akımının gösterdiği atılımda etken olmuştu. Bir sonraki bölümde, 1896-97'den itibaren kendini ifade eden Arnavutçuluk içinde toplumsal dönüşümlerin taşıdığı ağırlık konusuna daha ayrıntılı olarak döneceğim. O tarihten önce, Arnavutçuluk sahası içindeki Müslüman müteşebbislerin sayısı henüz pek fazla değildi.[62] Giderek öne çıkan bu akımın önde gelen simaları, hiç tartışmasız Frashëri kardeşler ve özellikle de Şemseddin Sami'ydi. Şemseddin Sami'de, Arnavutçuluk, Osmanlıcılık ve Türkçülük arasında Hellenizmle olan ilişkileri bakımından mevcut karmaşık bağlar gözlemlenebilmektedir.

ŞEMSEDDİN SAMİ FRASHËRİ VEYA MÜSLÜMAN BİR ARNAVUTÇULUĞUN ORTAYA ÇIKIŞI

1879'da Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye kurulduğunda, yirmi sekiz kurucu üye içinde on Müslüman, İşkodralı dört Katolik (Paşko Vasa, Noç Xhuxhi, Nikolla ve Gjon Bonati) ve Ergiri/Gjirokastër ile Korçë'den on dört Ortodoks bulunuyordu.[63] On Müslümandan, İbrahim Starova adında, yani Ohri gölünün batısındaki Starovë'dan bir doktor dışında, dokuzu Yanyalıydı. İçlerinde vilayetteki en büyük bey ailelerinin dört temsilcisi bulunuyordu: Abdülhamid'in gelecekteki sadrazamı Ferid Vlora, Beratlı Mehmed Ali Vrioni ve Prevezeli Veysel ve İbrahim Dino kardeşler. Onların yanı sıra, Abdül ve Şemseddin Sami Frashëri, Mustafa Yanya, Seyfullah Zavalani ve Ergiri/Gjirokastër'li Ahmed Şevki'nin isimlerine rastlanıyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi, Mehmed Ali Vrioni ve özellikle Abdül Frashëri, bir Arnavut ulusunun varlı-

62 Bu söylenen, Arnavutçu propagandanın 1896 öncesinde Müslümanları da giderek etkilemeye başlamadığı anlamına gelmiyor. Bu konuda, bu bölümün sonuna bakın.

63 Vreto, 1973, s. 42.

ğının öne çıkarılarak, Arnavutların yaşadığı toprakların savunulması hareketinin de başını çekmişlerdi. Arnavutça matbuatın –süreli yayınlar ve diğerleri– üretimi konusunda, Abdülhamid saltanatının ilk yirmi yılı boyunca bu işe girişen Müslümanlar sadece Şemseddin Sami ve diğer kardeşi Naim olmuşlardı. 1882 yılının başında Maarif nazırı aracılığıyla Osmanlı makamlarına Arapça harflerle Arnavutça alfabe ve gramer kitapları basılmasını öneren İşkodralı Davut Boriçi de sayılabilir.[64]

Demek ki o dönemde Arnavutçuluk sahasında iş gören birkaç Müslüman müteşebbisin hepsinin Yunanistan ve Hellenizmin tam karşısına düşen bir vilayet olan Yanya'dan çıktıkları kolayca saptanabilir. Üstelik bu Müslümanların önde gelenleri, örneğin Frashëri kardeşler Yunancaya tamamen hâkimdi ve Yunan kültürüyle yoğrulmuşlardı.[65] Dolayısıyla onların Arnavutçuluğu, Hellenizm ve Yunanların toprak iddialarıyla çok yakın bir ilişki içinde gelişmişti. O dönemde Sırbistan ve Karadağ'ın toprak hırsları daha çok Bosna-Hersek'e yönelik olduğundan 1878'e kadar etkisi çok daha düşük olan Slavizm karşısındaki Kuzey bölgelerinde böyle bir hadise söz konusu değildi.

Ama Müslümanlarda şekillenen bu Arnavutçuluğun dış hatları zorunlu olarak Osmanlıcılık, Türkçülük ve Müslüman reformculuğu gibi başka akımlara da bağlıydı. Bu konuda, yazıları önemli bir etki yaratan Şemseddin Sami Frashëri örneğine eğilmek ilginç olabilir. Rumeli vilayetlerinin salnamelerine katılan Arnavutluk ve Arnavutlara ilişkin bölümlerin çoğu Şemseddin Sami'nin 1880-1890 yıllarında kaleme aldığı meşhur ansiklopedisi *Kamusü'l-âlem*'in çeşitli maddelerinden esinlenmişti.[66] Basında çıkan yazıları, kamusları ve diğer eserleriyle, çağın ideolojik tartışmalarının da önde gelen aktörlerinden biri olmuştu. Milliyetler, diller ve garp ile şark medeniyetleri arasındaki güç dengeleri üzerinden yorumladığı siyasi bağlamın harekete geçirdiği Şemseddin Sami, hem Arnavutçuların hem de Türkçülerin önde gelen simalarından biri oldu. Bununla birlikte onda, en azından Doğu krizi boyunca ve sonraki yıllarda, İslâmi reformculuğa özgü bir söylemin izleri de görülebilir.[67]

---

64 Somel, 2001, s. 211. Bir önceki bölümde, bu metinleri bizzat Davut Boriçi'nin derlediğini görmüştük. Ama bu talepten bir sonuç çıkmadığı anlaşılıyor.

65 Zaten Hellenizme karşı tavır almaları onların Yunanca bilmeye verdikleri önemi azaltmamıştı. Abdül Frashëri'nin oğlu Midhat'ın (1880'de doğmuştu) özel bir Yunanca öğretmeni vardı (Butka, 2000, s. 12).

66 Örneğin İşkodra salnamelerinde, 1897-1898, s. 164, 1898-1899, s. 140 ve Kosova salnamesi, 1896-1897, s. 668'de Şemseddin Sami'nin eserine açık göndermeler bulunmaktadır.

67 Şemseddin Sami Frashëri hakkında, bkz. Hasan Kaleshi'nin çalışmaları: Kaleshi, 1970a ve Kaleshi, 1971. Gazetelerde çıkan makalelerinin Arnavutça çevirileri Frashëri, 2000 ve Frashëri, 1988 içinde yayınlandı; burada yazılarının büyük bir bölümü de yer almaktadır.

Bir Arnavut ulusunun varlığı fikrini ve haklarını savunmak, Doğu krizi bağlamına aitti, yani imparatorluğun Avrupa'daki bölümünün parçalanması ve tamamen ya da kısmen Arnavutların yaşadığı toprakların Yunan ve Slav devletlerine ilhak edilmesi tehdidinden kaynaklanıyordu. Bu açıdan, Şemseddin Frashëri'nin 1878-1880 yıllarının basınında ifade bulmaya başlayan Arnavutçuluğu, Slavizme ve özellikle de Hellenizme karşı bir muhalefet aracıydı. Ona göre, Slavlar ve Hellenler Rumeli'yi paylaşmak istiyor ve bu topraklarda kendileriyle birlikte en az iki milyon Arnavudun ve bir o kadar da Türkün yaşadığını görmezden geliyorlardı. Onu Osmanlı başkentinde çıkan Rumca *Neologos*'la karşı karşıya getiren bir polemikte, eğitime katkıda bulunmakla yetinmeyip, Hellenizmi yaymak için çalışan imparatorluktaki Rum kültür cemiyetlerini eleştiriyordu. Rumların, *Rumeli* terimini, "Rumların ülkesi", dolayısıyla "Hellenlerin ülkesi" anlamını yükleyerek kullanmalarına karşı çıkıyordu. *Neologos* ise, Yunanların onları Slavizmden kurtardıklarını ve Yunanlar ile Arnavutların kardeş halklar olduklarını söyleyerek cevap veriyordu.

Neologos ile girilen polemiğin asıl konusu, Epir ve Tesalya'daki Arnavutların sayısı ve Rumların varlığıydı. Şemseddin Frashëri, resmi istatistiklere dayanarak, bu bölgede bir Müslüman çoğunluk ve bir Arnavut çoğunluk yaşadığını kanıtlarken, Yunan çevreleri sadece bir avuç beyin Müslüman olduğu cevabını veriyorlardı. O zaman Frashëri de Hıristiyanlığa aidiyetin Hıristiyan Arnavutları Rum yapmadığını ve Arnavutların dinleri ne olursa olsun aynı kandan gelme kardeşler olduklarını söylüyordu. Örneğin, Aydonat bölgesinden Müslümanların bu topraklarda hak iddia eden Rumların iddialarının aksine, Hıristiyan komşularına zarar veremeyeceklerini, çünkü hepsinin Arnavut olduğunu belirtiyordu. Rumları –antikçağın Yunanlarını değil, modern Rumları– açıkça düşman olarak tanımlıyor, Arnavutların onların hâkimiyeti altına girmektense ölmeyi tercih edeceklerini, çünkü Rumlaştırılmak istemediklerini ileri sürüyordu. Ayrıca, kendisinin de Yunan eğitimi aldığı açıklamasını reddetmek ihtiyacı duymuştu: Sadece bir Yunan okulunda Yunanca öğrendiğini ifade ediyordu.

Epir'in gerek yaşanan Doğu krizi içinde, gerekse geçmişte Arnavut niteliğini kanıtlamak için, Şemseddin Sami antik tarihe de başvuruyordu. Epir, yani Toskëri barbarların, yani antik Yunanlara göre yabancıların ülkesiydi. Orada Pelasgoslar tarafından bir tapınak inşa edilmişti. Konuşulan dil Pelasgos diliydi. Hellenler neden sonra gelmişlerdi. Antik yazarlara, Malte-Brun'e, Hahn'a veya 1860'ta *Pandora* dergisinde çıkmış makalelere dayanarak, Yu-

nan tanrılarının veya Eolia dilindeki kelimelerin Yunanca olmadıkları, Arnavut, dolayısıyla Pelasgos köklerinin bulunduğu argümanını kendinden önce gayrimüslim Arnavutçuların da yaptığı gibi ileri sürüyordu. Epir ve Makedonya Pelasgos, dolayısıyla Arnavuttu, İskender, Pyrrhus ve diğer kahramanlar için de aynı şey geçerliydi.

Yani, Şemseddin Sami ilk Hıristiyan Arnavutçular tarafından geliştirilmiş Arnavutların Pelasgos kökleri teorisini kendi hesabına kullanıyordu. Hatta bu teoriyi *Kamusü'l-âlem*'de tanıtacaktı; 1889'da çıkan ilk iki ciltteki *Arnavut, Arnavutluk, Epir, Pelasdj, Illyria* maddeleri bu teoriye göndermeler içeriyorlardı ve vilayet salnamelerinde geniş ölçüde kullanılmışlardı.[68] Bununla birlikte "Pelasgos teorisi"nin yeni bir versiyonu söz konusuydu. Ortak Ari kök dışında, Yunanlar veya Latinler ile yakın bir akrabalıktan artık söz edilmiyordu. Çünkü Pelasgosların dili Latin, Yunan veya Slav dillerinin bir kolu değildi, doğrudan eski Ari diller ailesine aitti, çünkü bu halk Orta Asya'dan Avrupa'ya tıpkı "kadim Ari kavimler" gibi "kendi inisiyatifi" ile gelmişti. Pelasgosların –dolayısıyla Arnavutların– gelişinin eskiliği Şemseddin Sami'in "leitmotive"lerinden biriydi. Ayrıca Pelasgosların Balkanlar ve Batı Anadolu'da "yerleştikleri topraklar"la ilgili olarak da yeni öneriler sunuyor, daha "Osmanlı" bir toprak yerleşimini gündeme getiriyordu. Bu amaçla, Pelasgosların, yani eski Arnavutların dört gruba bölündüklerini açıklıyordu: Antik Yunan sınırlarından Adriyatik körfezinin en kuzey sınırına kadar, yani bugünkü Arnavutluk, Bosna-Hersek ve Dalmaçya topraklarına yayılan Illyrialılar; Pindus ve Şar dağlarından Rodoplar'a, Karasu'ya ve Ege denizine kadar uzanan Makedonya'da, yani Selanik, Bitola/Manastır, Üsküp ve Seres bölgelerinde yaşayan Makedonlar; Edirne vilayeti ile Bulgar bölgelerinde yaşayan ve belki Tuna'nın doğu yakasına doğru da kuzeyde belirli bir sınırları olmadan yayılmış olan Traklar; son olarak da Anadolu kıyılarından Ankara ve Sivas'a kadar uzanan bölgede bulunan Frigyalılar. Böylece, Arnavut kavminin geçmişte Avrupa ve Asya'nın Trieste'den Ankara'ya kadar uzanan iki geniş bölümünde yaşayan büyük bir kavim olduğu sonucuna varabiliyordu.

Şemseddin Sami Fraşeri bazı bölgelerin ve buralarda yaşayan nüfusun "Arnavut-Pelasgos" kimliğini öne çıkarmakla kalmıyordu. *Besa* adlı piyesinin önsözünde olduğu gibi,[69] yine Yunanların ve onların Ortodoks Hıristiyanlığının karşısında bir farklılık ortaya koymak manasında, Arnavutların

68 Şemseddin Sami, "Arbania", c. 1, 1889, s. 86, "Arnâvud", s. 143-148, "Arnavutluk", s. 149-153, "Epir", c. 2, s. 773-774, "Ilyria", s. 1161-1162, "Pelasg", s. 1528, maddeleri.

69 Bkz. yukarıda s. 231.

Müslüman niteliğine de vurgu yapıyordu. Yunanistan'ın istediği toprakların çoğunlukla "Müslümanlar ve Ulahlar" ile meskûn olduğunu açıklıyordu. Arnavutluk'u, Rumeli'nin ne Rum ne Slav olan bir bölümü, çoğunluğu Müslümanlardan oluşan ve bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'na sıkı sıkıya bağlı bir "kale" diye sunuyordu. Bu ülkenin iki milyonluk nüfusunun üçte ikisi Müslüman ve sadece altıda biri Ortodokstu. Dolayısıyla Rumlar, Müslümanlar ve Katoliklerden oluşan altıda beş ile herhangi bir ittifak arayamazlardı. Ona göre Arnavutlar bu anlamda "Rumların ve Slavların *Megali idea*'sı önünde bir engeldi."

Ama Şemseddin Sami Batılı güçlerin karşısına da Müslüman kimliğiyle çıkıyordu. Daha 1876'da Batılıların barış ve din adına imparatorluğun iç işlerine karışmalarını eleştirmişti. Haziran 1878'de, Avrupalıların yeni bir Haçlı seferi veya Jeanne d'Arc çağındaki Hıristiyanlık savunusu zihniyeti içinde, Hıristiyan Doğu'nun Doğulu Hıristiyanlara verilmesini istediklerini yazıyordu. "Rumeli Müslümanlarının özlemleri de dikkate alınamaz mı?" diye soruyordu. Çünkü ona göre, "kriz içindeki Doğu" sadece Hıristiyanların Doğusu değil, aynı zamanda Müslümanların da Doğusuydu.

Müslüman nüfus topluluklarının geleceği hakkında kaleme aldığı, Ekim 1878'de yayınlanan bir makalesi, bu "Müslümanların Doğusu"nun durumu hakkındaki muğlak görüşünü yansıtıyordu.[70] Devlete, dine ve ulusa ilişkin boyutların iç içe geçtiği muğlak bir görüş söz konusuydu. Osmanlı sultanı aynı zamanda halife olduğu için, Müslüman halkların geleceği imparatorluğun geleceğine bağlıydı. Hilafet ile olan bağlar sadece dinsel değil, aynı zamanda siyasal olduğu için (çünkü devletle ilişkili yöntem ve düzenleme arayışları halife aracılığıyla gerçekleştirilebiliyordu) İslâm dini bir ölçüde ulusların üstünde yer alıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda resmî din İslâm olmasına ve Müslümanların çoğunlukta bulunmasına rağmen, siyasi, idari ve hukuki işleyişte dinsel aidiyet dikkate alınmıyordu. Şemseddin Sami'ye göre, çözüm bir yandan imparatorluk içinde eşitlikten, diğer yandan da Osmanlı Devleti'nin içindeki ve dışındaki tüm Müslümanların hesaba katılmasından geçiyordu.

İslâm konusunda paradoksal bir saptama yapıyordu. Asya ve Afrika'da hâkim din haline gelen, hatta Protestan misyonerlerin ve Batılı diplomatların da doğruladığı üzere, buralarda ilerlemeler kaydeden İslâm, Hıristiyan uygarlığı karşısında ise eski gücünü ve otoritesini kaybetmekteydi. Müs-

70 Frashëri, 2000, s. 276-283 (*Tercüman-i Şark*, I/172, 14 (26) Ekim 1878, s. 1-2).

lüman ülkeler Avrupalıların –Ruslar, İngilizler, Fransızlar ve diğerleri– eline geçmeye başlamıştı. Şemseddin Sami'ye göre, genel bir yok oluşun önünü almak için, her bireyin dinini sevmesi "kutsal bir vazife"ydi.[71] Hıristiyanlığı yaymak için uğraşan ve dünyanın dört köşesine misyonerler gönderen Avrupalıları örnek gösteriyordu. Dolayısıyla Müslümanların da dinlerini korumak için çaba göstermeleri, özellikle de bu hizmet İslâm Hilafeti'nin merkezi tarafından yönetilirse, bir utanç olarak görülemezdi. Zaten asıl çare İslâm'ın korunmasından başka bir yerde aranamazdı. Bilginin, eğitimin ve uygarlığın Müslüman topluluklar içinde yayılması da şarttı, çünkü sorunun bir bölümü de Müslümanların eğitimsizliğinden kaynaklanıyordu. Ona göre, "medeni" – yani eğitimli– bir halk ancak nadiren başka bir halk tarafından kullaştırılabilirdi; İngiltere Hollanda'yı ve Belçika'yı değil, Mısır'ı ele geçirmişti. Bu makalenin sonuç bölümünde, Şemseddin Sami Müslümanlar arasında eğitim ve uygarlığı en kısa sürede yaygınlaştırmak amacıyla, bir "İslâmi Terakki Cemiyeti" kurulması çağrısını yapıyordu.

O halde, Şemseddin Sami'nin tavrı, fikirleri daha sonra Cemaleddin el-Afgani'nin başını çektiği İslâmi reformculuk hareketi tarafından benimsenen Namık Kemal'in tavrına yakındır.[72] Gerçi Şemseddin Sami açısından, İslâm dininde reform yapmaktan çok, İslâm'ı ve eğitimi Müslümanlar arasında yaymak söz konusuydu. Her halükârda amaç, "Hıristiyan medeniyeti"nin saldırıları ve politik hâkimiyeti karşısında Müslüman ülkelere direnme olanağı vermekti. Bu anlamda hocasının, Hasan Tahsin'in çizgisinde yer alıyordu. Şemseddin Sami, Hasan Tahsin'in ölümünün ardından 1881'de kaleme aldığı anma yazısında onun İslâm'ı vazetmek ve bilgiyi yaygınlaştırmak arzusunu, ayrıca İslâmi birlik için çalışacak bir cemiyet kurma çabalarını hatırlatıyordu. Hasan Tahsin'in kendisini eleştirenlere karşı dinlerini yaymak için dünyanın her köşesine giden Katolik ve Protestan misyonerleri örnek verdiğini de vurguluyordu. Şemseddin Sami'ye göre, Hasan Tahsin hakkında söylenenlerin aksine son derece inançlıydı ve onun gözünde İslâm, ilerlemenin ve uygarlığın önünde bir engel değildi.[73]

Şemseddin Sami'nin kaleminden çıkan iki küçük eser de aynı doğrultudaydı. 1879'da yayınlanan ve 1885'te meşhur cep kitapları dizisi içinde ikin-

71 Arnavutça çeviride *nacionalitet* terimi kullanılmış, ama Şemseddin Frashëri'nin daha sonra verdiği örneğe bakılınca, burada bu kelimeyi "din" olarak anlamak gerekiyor; demek ki Şemseddin Sami *milliyet* kelimesini bugünkü Türkçe anlamında değil, "daha ileride göreceğimiz gibi, "dinsel kimlik" anlamında kullanmıştı.

72 Bkz. Berkes, 1998, s. 209-222.

73 Hoxha, 1998, s. 69-72.

ci baskısı yapılan ilk eserin konusu İslâm uygarlığıydı.[74] Şemseddin Sami bu uygarlığı yeniden öne çıkarıyor ve ona daha eski olduğu için o kadar zengin olmayan ve daha dar bir alandaki antik Yunan uygarlığına kıyasla Arap uygarlığı demektense, İslâm uygarlığı demenin daha doğru olacağını belirtiyordu. Avrupa uygarlığı İslâm uygarlığından daha yeni, dolayısıyla daha mütekâmil olabilirdi, ama İslâm uygarlığına antik Yunan uygarlığına olduğundan daha çok şey borçluydu.[75] Ama asıl Arapça –tüm Müslümanların ortak kutsal ve bilimsel dili– kaleme alınmış *Ümmetü'l-himem fi neşrü'l-islam (İslâmın Yayılmasında Şehitlerin Çabası)* başlıklı kitabında,[76] daha doğrusu risalesinde, Müslüman âleminin durumu konusunu yeniden işliyordu.

Bu eserde İslâm'ın yayılmasını ve *reconquista* ile Haçlı seferlerinden sonraki gerilemesini tasvir ediyor, Avrupalıların ve Moğolların kültürel gerilemeye neden olan saldırılarına da yer veriyordu. Daha sonra siyasal ve kültürel yenilenmeyi, Hilafet ile Sultanlığın birleşmesini ve Osmanlılar devrinde Avrupa'nın bazı bölümlerinin yeniden fethedilmesini anlatıyordu. Bir başka bölümde, İslâm'ın zorla değil "kendiliğinden" yayılması sorununu ve Afrika ile Asya'nın barbar halkları üzerindeki –Avrupalıların da tanık oldukları– medenileştirici etkisini ele alıyordu. "Biz de Hıristiyanlar gibi din propagandası yapsaydık, Asya'da ve Afrika'da çoktanrıcı hiç kimse kalmazdı" diye yazıyordu. Şemseddin Sami, Abdülhamid'in panislâmist politikasını da savunuyordu: Halifenin, Osmanlı sultanının ruhani yönetimi altında Müslümanların siyasal veya doktriner değil, dinsel birliğinden yanaydı. Son olarak, Müslüman halkları hiyerarşik bir biçimde sıralıyordu. Küçük halkların arasında, Afganların, Kürtlerin veya Boşnakların yanı sıra Arnavutlar da yer alıyordu. Bunların hepsi kendi dillerini konuşuyor, ama hem Arapçayı hem de kendilerine yakın olan Türkçe veya Farsça gibi bir başka dili okuyabiliyorlardı. Diller sorununa ayrılmış son paragrafta ise, Müslüman halkların eğitilebilmesi için, yerel konuşma dillerinin yazı dilleri olarak da kullanılmasını savunuyordu. Arapça âlimlerin dili olmalıydı. Ama kitleler, kendi dillerinde ve Arap harfleriyle kaleme alınmış kitaplar sayesinde din ve bilgi konularında duyarlı kılınmalıydı.

1879'da Arnavut dilinin yazımı için Latin harflerine dayanan bir alfabeyi tercih eden ve bu alfabeyle yayınlanan *Drita/Dituria* dergisinin çıkarıl-

74 Şemseddin Sami'nin bu eseri, o sırada imparatorlukta süren, uygarlıklar hakkındaki tartışma içinde yer almaktadır (Bkz. Berkes, 1998, s. 262 vd).

75 Şemseddin Sami, *Medeniyyet-i İslamiyye,* Remzi Demir (ed.), Gündoğan, Ankara, 1996.

76 İstanbul, Mihran, 1884. Bkz. Miftar Ajdini tarafından yapılmış Arnavutça çeviri: Frashëri, 1994.

masına katkıda bulunan Şemseddin Sami'nin burada Arap harflerinin savunuculuğunu yapması şaşırtıcı gelebilir. Ayrıca onun *Medeniyyet-i İslâmiyye* kitabının içeriğiyle bu dergide "Rumlar"ın, "Araplar"ın ve "Avrupalılar"ın medeniyetleri hakkında yazdıkları arasında da kayda değer farklılıklar mevcuttur.[77] Nitekim, Arnavutça kaleme alınmış makalenin sonuç bölümü, gücü esas olarak matbaadan ve yerel dillerin kullanılmasından kaynaklanan "hakiki medeniyet" olan Avrupa medeniyetinin övgüsüne dönüşmektedir.

Demek ki Şemseddin Sami, dönemlere ve koşullara göre olduğu gibi, okuyucu kitlelerine göre de değişen farklı söylemler kullanmıştır. Doğu krizi sırasındaki Arnavut sorununa ilişkin tavırlarında da aynı şey gözlemlenebilir. Osmanlı basınında, Babıâli'nin Arnavutları ayaklanmaya itmediğini, Arnavutların hem topraklarını hem de Osmanlı egemenliğini savunmak istediklerini açıklamıştı. Daha sonra özerklik değil, "Arnavut" topraklarının tamamını kapsayacak tek bir vilayet kurulması fikrini savundu. Çünkü ona göre, tehlike askeri nitelikte olabileceği gibi, eğitim faaliyetlerinden de kaynaklanabilirdi. Bu nedenle Arnavutluk'u tek bir vilayet içinde birleştirmek, kitlelere Arnavutça öğretmek, yeni bir silahlı kuvvet kurmak ve Arnavutluk'ta Slavizme ve Hellenizme karşı "çelik bir duvar" çekmek için eğitimi yaygınlaştırmak gerekliydi.[78] Hasan Kaleşi'ye göre, Sami Frashëri imparatorluğun coğrafi koşullara ve nüfus topluluklarının milliyetlerine göre idari açıdan yeniden yapılanması ve yeni kurumlar yerleştirilmesi hakkında Osmanlı makamları için bir rapor bile kaleme almıştı.[79]

Diğer yandan, Şubat 1881'de, kardeşi Abdül Frashëri ile Osmanlı makamları arasında çok ciddi bir çekişmenin yaşandığı bir dönemde yazdığı bir mektupta –yani kamusal olmayan bir belgede– çok daha radikal bir görünüm sergiliyordu. Girolamo De Rada'ya hitaben kaleme aldığı mektupta, Liga'nın özerklikten yararlanacak bir vilayet bünyesinde Arnavutluk'un birliğini talep ettiğini, geçici bir hükümet oluşturduğunu, Prizren, Gjakove, Tetovo, vb. yerlerdeki Osmanlı valilerini reddettiğini ve Arnavutluk'ta büyük bir isyan patlak vereceğini yazıyordu. Hatta bağımsızlığın bile mümkün olabileceğini düşünüyordu. Ama bu konuda, Girolamo De Rada'nın üç devletli –Katolik Arnavutluk, Ortodoks Arnavutluk ve Müslüman Arnavutluk– konfederasyon fikrini reddediyordu. Üstelik Hıristiyan veya Müslüman bir hükümdarı tahta çıkarmayı gerekli görmüyor, çünkü, ona göre *Malësi*'de zaten mevcut olan,

77 Fc. 1, s. 270-300.
78 Frashëri, 2000.
79 Kaleshi, 1971, s. 51.

eskilerin tarzında bir "demokrasi" kurmak gerektiğini düşünüyordu.[80] Bu tarz fikirleri ancak 1896-1897'den sonra, *Arnavutluk, ne idi, ne oldu, ne olacak* başlıklı eserinde yeniden ele alacağını göreceğiz.

Dönemin hem önde gelen Arnavutçularından, hem de önde gelen Türkçülerinden biri olması, Osmanlı entelektüel tartışmalarına katılması ve hem modern Arnavut dilinin, hem de modern bir Türkçenin yaratılması için uğraşması gibi olgularda da çelişkiler saptanabilir. Bununla birlikte, söylemini okuyucu kitlesine ve Abdülhamid sansürünün dayattığı koşullara uyarlamanın ötesinde, Şemseddin Sami bu alanda iki nokta üzerinde belli bir tutarlılığı korumuştur: Milli aidiyeti dinsel aidiyetten daha önemli gördüğü için "milliyetler prensibi"ne bağlılık ve yazılı dil haline getirilen yerel diller aracılığıyla eğitimin yaygınlaştırılmasına verdiği önem. Örneğin, 1890'da "Müslüman Arnavutlar" yerine sadece "Müslümanlar" ifadesinin kullanılmasını isteyen *Mizan* dergisiyle girdiği polemikte, *Sabah* gazetesinde "Müslüman" ve "Arnavut" kelimelerinin eşanlamlı olmadığını, çünkü Arnavutların hepsinin Müslüman ve Müslümanların hepsinin de Arnavut olmadığını söyleyerek yanıt veriyor ve şunu ekliyordu:

> "Özellikle Doğu'da dinin çok büyük bir tesiri olmakla birlikte, siyasal mitinglerde, kongrelerde, vb. soy dinden daha önemlidir. 'Arnavut' terimine gelince, bu sadece modern coğrafya terminolojisinin bir parçası olmakla kalmamaktadır, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu açısından büyük bir öneme sahiptir."[81]

Şemseddin Sami'nin din ile milliyeti karıştırmamak gerektiği konusundaki bu düşünceye, terminoloji tartışmasında aldığı tavırda da rastlanmaktadır. Ona göre, *millet* ve *milliyet* dinsel kavramlardı; bu yönden, *kavim/kavmiyet* ve *cins/cinsiyet* ile zıt terimlerdi ve bu nedenle *nation* kavramını tercüme etmek için kullanılamazlardı.[82] Farklı dinlerden nüfus topluluklarını bir araya getiren bir Arnavut ulusu fikrini savunduğu bilinince, *millet* terimini kullanmaktan niye böyle uzak durduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Zaten Arnavutçada ulusu ifade etmek için *komb* (Tosk lehçesi) veya *kom* (Geg lehçesi) kelimelerini şekillendiren,[83] daha doğrusu yaygınlaştıran da odur;[84] *ka-*

---

80 Buda ve Domi, 1972, s. 273-275; Fraşeri, c. 2, 1988, s. 373-377 ve *Shoqerite patriotike*, 1987, s. 20-22.

81 Alıntıyı yapan Kushner, 1977, s. 25-26.

82 *A.g.e.*, s. 24-25.

83 Kaleshi, 1970a, s. 214. Kelime daha önce Kristoforidhi tarafından bu anlamda kullanılmıştı.

84 Daha önce ulus veya milliyet kavramını tercüme etmek için Yunancadan alınma *fyletia* gibi terimler kullanılmıştı.

vim'den hareketle oluşturulan bu kelimede, belki Yunanca "düğüm" anlamına gelen ve Güney Arnavutluk ağızlarında kullanılan *kombos* kelimesinin yakınlığından da yararlanmıştı.[85]

Her ulusun kendi manevi varlığını pekiştirmeye uğraşması gerektiği, tüm üyeleri tarafından konuşulan dilin bir ulusun birinci simgesi olduğu ve dolayısıyla her ulusun diline bir düzen vermesi gerektiği fikrini benimseyen Şemseddin Sami, hem modern Arnavut dilinin, hem de modern bir Türk dilinin geliştirilmesinin mimarlarından olabilmiştir.[86] Kişisel olarak bir Türk kimliğini sahiplenmese de, Türk dilini Arapça ve Farsça terimlerden arındırıp Türkçenin lehçelerini birleştirmeye çalışan bir Türkçü kimliğini benimsiyordu. Türk dili konusundaki tartışmalarda şöyle yazmıştı:

> "Biz ne Arap ne de Acemiz, safkan Türküz. [...] Ve tüm Türklerle birlikte aynı cinsiyeti ve aynı dili paylaşıyoruz."[87]

Ayrıca, siyasal açıdan onun Türkçülüğü Arnavutçuluğuna karşıt değildi, çünkü Türkler ile Arnavutların "vatanları" birbirinden ayrıydı. Arnavutların vatanı Avrupa'da, Türklerinki ise Anadolu ve Asya'daydı. Üstelik, nasıl ki Rumeli'deki Ortodoks Arnavutların Hellenleşmesinden veya Slavlaşmasından çekiniyorsa, aynı şekilde Anadolu'daki Hıristiyan Türklerin Rumlaşmasına veya Ermenileşmesine de üzülüyordu.[88]

Şemseddin Sami Frashëri gibi bir şahsiyetin, 1876 ile 1896 arasında kardeşi Naim Fraşeri'nin de desteğiyle Arnavutçuluğun gelişmesi işinde yer almış olması, bir Müslüman Arnavutçuluğun şekillenmesine yol açmış mıdır? Onun ulus tanımı öncelikle dil ortaklığına dayansa ve "Arnavut" ile "Müslüman" terimlerinin eşanlamlılığını reddetse bile, Şemseddin Sami'nin koşullara göre Arnavutların çoğunluğunun Müslüman niteliğini öne çıkarabildiğini (veya çıkarmak zorunda kaldığını) ve onlar hakkında Osmanlı makamları tarafından oluşturulana epey yakın bir dışsal imaj çizdiğini (zaten Osmanlı makamları kısmen onun yazılarına dayanıyorlardı) görmüştük. İster zorunluluklardan ister kendi kimliğinden ötürü, Hıristiyan Arnavutlardan farklı bir söylem benimsediğine kuşku yoktu. Ele alınış biçimiyle çoğunlukla ulusal kimlik

---

85 Örneğin Johann Georg von Hahn tarafından derlenen sözlükte, tekili *komp-bi*, çoğulu *kombe-te* olan "düğme" anlamındaki kelimeye rastlanır; *kom-i*'nin ise Geg dilinde "aile" anlamına geldiği belirtilir (Hahn, c. 3, 1854, s. 47).

86 Bkz. Kaleshi, 1970a ve Kushner, 1977.

87 Levend, 1969, s. 131.

88 Kushner, 1977, s. 52. Şemseddin Sami kişiliği hakkında Türk tarihyazımındaki ve Arnavut tarihyazımındaki farklı yorumlar için, bkz. Bilmez, 2003.

ile dinsel kimlik arasındaki eklemlenmeyi ele veren İslâmlaşma sorununa bakalım. *Kamusü'l-âlem*'de bu konuda şöyle yazıyordu:

> "Arnavutlar bu şekilde Osmanlı doğal çevresine Allah'ın bir lütfu gibi girdikten sonra, tüm beyleri ve ağaları ihtida ettiler, onları birbiri peşi sıra diğerleri izledi, öyle ki kısa bir sürede nüfusun üçte ikisi Müslüman oldu ve geri kalan üçte biri de yarısı Katolik ve yarısı Ortodoks olmak üzere ikiye bölündü. Romalılara, Bizans devletine, hatta onlarla aynı cinsiyetten olan Büyük İskender'e tam anlamıyla boyun eğmeyen Arnavutlar, Allah'ın birliğinin beyanının verdiği güçle Osmanlılarla birlik ve tek yürek oldular."[89]

Yeni ordu oluşuncaya kadar her zaman silahlı ve müdahaleye hazır olan Arnavutların imparatorluğa çok hizmet ettiklerini ve yirmi kadar sadrazam (Sinan Paşa ve Köprülüler gibi) ve daha birçok büyük şahsiyet çıkardıklarını ekliyordu. Koşulları gözeten bir söylem söz konusu olsa ve Sami Fraşeri, dinsel farklılıkları aşan bir kimlik inşasına çok katkı yapsa bile, bu tür görüşlerin Hıristiyanların büyük kısmına, özellikle de çok belirli bir yönelişleri olan Katoliklere uygun gelmeyeceği açıktı.

ARNAVUTÇULUK VE KATOLİK PARTİKÜLARİZMİ

"Arnavut ulusal hareketi" içinde Katoliklerin rolü, özellikle Arnavutluk'taki komünist rejim yıkıldıktan sonra, Arnavut tarihyazımında öne çıkarılmıştır. Oysa 1876 öncesinde, doğmakta olan Arnavutçuluk içinde sadece Zef Jubani gibi bir kişilik isim yapmıştı, o da İtalyan liberal çevrelerine çok bağlıydı. Doğu kriziyle birlikte, İşkodralı Katolik seçkinlerin diğer üyeleri, Arnavut ulusundan söz eden memorandumlar kaleme alarak ve kimi zaman Osmanlı vesayetinden kurtulma isteklerinde epey ileri giderek kendilerini gösterdiler.[90] Daha yukarıda gördüğümüz gibi, 1879'da içlerinden dördü Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye'nin kuruluşunda yer almıştı. 1883'ten 1892'deki ölümüne kadar Lübnan valiliği yapan Paşko Vasa, içlerinde en aktif olanıydı.[91] Çok sayıda memorandum ve Arnavutlar üzerine kaleme aldığı, birçok dile çevrilen meşhur inceleme dışında, bir alfabe ve daha sonra da bir gramer kitabı yazmış, her ikisi de imzasız olarak basılmıştı. Alfabe kitabı 1878'de İstanbul'da, gramer kitabı ise 1887'de Londra'da yayınlanmıştı.[92] Gramer ki-

89 Şemseddin Sami, "Arnavud", c. 1, 1889, s. 146.

90 Bkz. yukarıda s. 252-253.

91 1883'te gerçekleşen bu atama hem bir terfi, hem de "Arnavut sorunu"ndan uzaklaştırma olarak görülebilir.

92 *L'alphabet latin appliqué à la langue albanaise*, Konstantinopl, Imprimerie du Courrier d'Orient,

tabının giriş bölümünde, Arnavutların Pelasgosların soyundan gelmeleri üzerinde duruyor ve Arnavutluk'un kuzeyindeki dağlıları milliyetin emanetçileri olarak gösteriyordu:

> "Arnavutlar, özellikle de kuzey dağlarında yaşayanlar otuz yüzyıl önce ne iseler günümüzde de hâlâ öyledirler: Bu çoban ve savaşçılar, Homeros'un kahramanları gibi düşünürler, hissederler, yaşarlar ve ölürler."

Ama Paşko Vasa asıl belirsiz bir tarihte, ama her halükârda 1881'den (Çek dilbilimci Jan Urban Jarnik tarafından yayınlandığı tarih) önce Arnavutça kaleme aldığı bir şiirle tanınmaktadır.[93] Bu şiirin bir dizesinin özel bir yazgısı olacak ve hâkim Arnavutçu söylemin "leit-motive"lerinden biri haline gelecekti: "Arnavutların dini Arnavutçuluktur" (*Feja e shqyptarit asht shqyptarija!*). Bununla birlikte, bunun bir saptama değil bir temenni olduğu –Arnavutların dini Arnavutçuluk olmalıdır– genellikle unutulmaktadır; Paşko Vasa'nın şiirde Arnavutlar arası dinsel bölünmelerin keskinliğini vurgulaması bunu göstermektedir.

Doğu krizi sırasında İşkodra'da Zef Jubani'nin de içinde yer aldığı küçük bir Katolik Arnavutçu grubu harekete geçmişti. Diğer Arnavutçulardan daha Müslüman karşıtı ve Osmanlı karşıtı bir zihniyet içinde, Karadağlılarla işbirliği yaparak Osmanlı makamlarına karşı ayaklanmayı tasarlamışlardı. Bu amaçla, Cosenza'daki bir *arbereş* komitesi aracılığıyla, İtalya'daki Garibaldici çevrelerle ilişkiye geçmişlerdi. Hatta Zef Jubani, İşkodra'da yürüttüğü Garibaldici propaganda yüzünden, Cizvitler tarafından Vatikan'a ihbar edilmişti.[94] Demek ki İşkodralı Katolik çevrelerin yönelimi diğer Arnavutçu akımlardan epey farklıydı: Bazıları Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Slavlarla ittifak yapmaya hazırdı, bu da Garibaldi'nin Avusturya'ya karşı Slavlarla ittifak kurma fikriyle aynı doğrultudaydı; bazılarını harekete geçiren ise Müslüman karşıtı Katolik zihniyetti; Mirdite'yi bir "Lübnan", daha ender olarak da bir Arnavut "Piemonte"si gibi gören kimileri için ise, bölgeci bir Katolik duygu söz konusuydu. Zaten Arnavutçular grubu, bağımsızlık ve Slavlarla işbirliği hevesleri daha önce de doğrulanmış olan Mirdite'nin özel konumundan yararlanmayı denemişti.[95]

1878, s. 16; *Grammaire albanaise à l'usage de ceux qui désirent apprendre cette langue sans l'aide d'un maitre,* Trübner, Londra, 1887.

93 Elsie, 1995, s. 262-267.

94 Kastrati, 1980, s. 133-135.

95 Bundan sonraki paragraflar Bartl, 1978, Bartl, 1996, Reinkowski, 2001, s. 124 vd. ve Doçi, 1999, s. 164 vd.'na dayanmaktadır.

İlk bölümde de gördüğümüz gibi, bu bölge Gjomarkaj ailesinden çıkan *kapedan*'ların öncülüğünde geniş bir özerklikten yararlanmış, ama Osmanlı seferlerine katılmak üzere de düzenli olarak birlikler göndermişti. 1844'te Bib Doda'nın adamları Güney Arnavutluk'taki isyanların bastırılmasına katılmışlardı. Paşa olan Bib Doda 1852'de Karadağ üzerine açılan bir sefere, sonra da Kırım Harbi'ne katılmıştı. Halbuki daha 1846'da Karadağ ve Sırbistan ile temasa geçmişti. 1862'de klanlar konfederasyonu ile Osmanlı makamları arasındaki ilişkilerin kopmasına yol açan, Osmanlı makamlarına hizmet etmeye hâlâ hazır olan Bib Doda'dan çok, iki rahip oldu. Bunlar Mirditleri, Karadağ'a karşı açılan yeni bir sefere katılmayı reddetmeye ittiler. İki rahip içinde öne çıkan, 1846'da Belgrad'la ilişki kurmakla görevlendirilen Peder Gasper Krasniqi'ydi. Fransız konsolosunun himayesine rağmen takibata uğradı.[96] Bib Doda *kapedan*'lık görevinden azledildi ve öldüğünde henüz on yaşında olan oğlu Prenk Bib Doda neredeyse tutsak konumunda İstanbul'a gönderildi.

1876'da topraklarına geri dönen Prenk Bib Doda da Mirditë çevresinde bir Katolik prenslik kurulması için çalışmaya başladı. Mirditlilerin yeni pederi Prenk Doçi'yi, Osmanlı Devleti'ne karşı bir ayaklanma hazırlamak üzere Cetinje'ye, Karadağ prensinin yanına gönderdi. Ama peder geri döndüğünde tutuklandı. O zaman Prenk Bib Doda Ocak 1877'de diğer Hıristiyan dağlılara elçiler göndererek ve İşkodralı Hıristiyanlardan mali destek isteyerek tek başına savaş durumuna geçti. Bu arada Karadağ ve Sırbistan Osmanlı İmparatorluğu ile bir ateşkes anlaşması imzalamışlardı ve isyan hareketi Osmanlı birlikleri tarafından boğuldu. Mirditler ve civardaki birkaç klan Haziran 1878'de Berlin Kongresi'ndeki Büyük Güçler'in temsilcilerine özerk bir Mirdite devleti kurulması yönünde bir memorandum göndermişlerdi.[97] Daha sonra, 1878 ile 1881 arasında Mirditler özellikle Plav ve Gusinje'deki toprakların bırakılmasına direnişte ön planda gelen bir rol oynadılar. Ama Liga yok edildikten sonra, Prenk Bib Doda Anadolu'ya sürgüne gönderildi ve ancak Jön Türk devriminden sonra geri dönebildi. O zaman Mirditë kaza yapıldı ve bir kaymakamın yönetimine verildi. Aslında gerçek otorite, Roma Kilisesi'nin yetkililerine ve Osmanlı makamlarına Osmanlı Devleti'ne sadakat sözü verdikten sonra 1888'de geri dönebilen Peder Prenk Doçi'nin elindeydi. Doğrudan Papa'nın yetkesi altındaki bir *abbatia nullius*un başına geçirilmiş ve sonraki yıllarda bu manastırın yetki alanı genişletilmişti.

---

96 1870'te *British and Foreign Bible Society* tarafından Londra'da yayınlanan San Matta İncili çevirisini Gasper Krasniqi'nin düzeltmiş olması ilginçtir (Hetzer, 1985a, s. 69).

97 *La Ligue albanaise*, 1988, s. 53-54.

Prenk Doçi bir sonraki dönemde önemli bir rol oynarken, 19. yüzyılın son çeyreğinde Katolik nüfus arasında Arnavutçuluğun değilse bile en azından Arnavut dilinde okuma-yazma öğrenmenin yaygınlaşmasına başka din adamları da katkıda bulundu. Zaten daha 19. yüzyılın ikinci yarısında Arnavutça yazılmış Katolik din kitaplarının üretimi hız kazanmıştı. Roma'da 1862 ile 1875 arasında bu şekilde on beşten fazla eser basılmış ve yüzyılın son yirmi yılında da yedi kitap daha yayınlanmıştı. Buna koşut olarak, İşkodra'da bir matbaa açan Cizvitler,[98] orada Arnavutça kitaplar basmaya başladılar. 1897 öncesinde çıkan on kadar eser arasında, İşkodra'da görevli yabancı bir Cizvit olan Jack Jungg tarafından İtalyanca olarak kaleme alınan ve 1881'de yayınlanan bir Arnavut dili gramer kitabını saymak gerekir. Aynı Jack Jungg 1895'te de bir Arnavutça-İtalyanca sözlük yayınladı.[99] Ayrıca Cizvitler, 1877'de açtıkları kolejde Arnavutça öğretmek niyetindeydiler. Ama öğrenci aileleri buna karşı çıkmıştı: Onlar çocuklarının ticarette gerekli olan Fransızca ve İtalyanca öğrenmelerini istiyor, Arnavutçanın ise hiçbir faydası olmayacağını düşünüyorlardı.[100] Dolayısıyla –o dönemde sayıları henüz az olan– Katolik okullarından söz ederken, Arnavutça buralarda yardımcı bir dil olarak muhtemelen kullanılsa bile, bunları Arnavut okulları gibi göstermek konusunda ihtiyatlı olmak gerekir.

Misyonerler tarafından açılan okullarda henüz Arnavutça eğitim verilmemekle birlikte, Katolik öğretisinin halka nüfuz etmesini isteyen misyonerlerin yerel dili giderek daha fazla kullanmaya başladıkları kesindir. Örneğin Jack Jungg esnaf ve komiler loncasının üyelerine Arnavutça din dersleri veriyordu.[101] Kutsal-Kalp İsa'ya (Sacré-Coeur de Jésus) ibadetinin din adamları ve Katolik nüfus içinde yaygınlaştırılması çerçevesinde,[102] Cizvitler 1891'de de *Elcija e zemers t'Jezu krisctit* (*Kutsal-Kalp İsa'nın Habercisi*) başlıklı Arnavutça bir aylık yayın çıkarmaya başladılar. Muhtemelen bu yayın 1890'da aynı başlıkla çıkmış, hem dinsel metinleri, hem de tarım, depremler, vb. üzerine makaleleri içeren bir yıllığın devamı niteliğindeydi.[103] Bu yayın, esas itibariyle dinsel bir içerikte olmasına karşın, düzenli çıktığı için İşkodra'nın Ka-

98 İşkodra'da 1870'lerin başında açılan bu matbaa 1898'de hâlâ yasal bir varlığa sahip değildi; halbuki arada geçen zamanda Osmanlı memurları oraya gelip matbaa tekniğini öğrenmişlerdi (HHStA, PA XII/302, Bericht L. Martin, Roma, 21/4/1898).

99 Roma ve İşkodra'da çıkan bu yayınlar hakkında, bkz. Hetzer, 1985a, s. 68-71 ve Legrand, 1912, s. 81 vd.

100 Bushati, 1999, s. 20.

101 HHStA, PA XII/302, Bericht L. Martin, Roma, 21/4/1898.

102 A.M.D.G., 1914, s. 263.

103 Manek-Pekmezi-Stotz, 1909, s. 67.

tolik şehirlilerinde Arnavutça okumaya aşinalıkla birlikte ulusal duygunun gelişmesinde rol oynadı. Yine de bu gelişmeler Ortodokslarda görülenlere kıyasla oldukça yavaştı: Üstelik Ortodokslarda Arnavutça okuma-yazmanın gelişmesi için çaba gösterenler –birinci amacı dinsel duyguları geliştirmek olan– din adamları değildi.

ARNAVUTÇULUK, HELLENİZM VE RUMENCİLİK-ULAHÇILIK

Doğu kriziyle birlikte, bazı Arnavut kimliği inşaları 1876'dan önce de olduğu gibi Hellenizm dünyası içinde oluşmaya devam etti. Arnavutlarla meskûn toprakların bir bölümünün Yunanistan'la siyasal açıdan birleşmesi olasılığı ve bir yandan güçlü bir eğitim ağına, diğer yandan ekonomik ve sosyal yükselme olanaklarına bağlanan Yunan kültürünün çekiciliği, Hellenizme katılımı güçlendiriyordu. Yine de bu toprakların Yunanistan'a bağlanması isteği artık sadece kültür ortaklığıyla gerekçelendirilmiyordu. Müslüman, hatta Katolik nüfus topluluklarını da entegre etmek söz konusu olduğundan, zaman zaman din/kültür değil, "ırk" öne çıkarılıyordu. Bazılarına göre, Yunanlar ve Arnavutlar, dinlerinden bağımsız olarak, aynı Pelasgos ırkından geliyorlardı. Dolayısıyla aynı ulusa ve aynı vatana aittiler: Yunanistan. Antonios Gheorghiou'nun yazıları ve Euthymios Prantis'in (Thimi Brandi) eseri bu yöndeydi. Prantis yine de, Arnavutların dil bakımından Rumlaşmasını önlemek için, Arnavutçayı bir yazı dili haline getirme gereği üzerinde duruyordu.[104]

Arnavut'luk ile Hellenlik, Arnavutçuluk ile Hellenizm arasındaki eklemlenme aslında değişken ve hareketliydi. Ama 1870'li yılların sonunda yaşanan siyasi ve askeri olaylar belli sayıda Ortodoks Arnavutu Hellenizmi veya en azından belirli bir Hellenizmi inkâr noktasına götürdü. Bu değişikliğe hem bazı Yunan çevrelerinin bir Arnavut ulusunun veya bir Arnavut ulusal duygusunun varlığını inkâr etmesi,[105] hem de Fraşeri kardeşler gibi Müslüman soydaşlarının Arnavutçuluğu savunması yol açtı. Ioannis Vretos/Yani Vreto'nun Hellenizm karşısındaki tavrında görülen gelişmeyi, hatta 1879'da en azından resmen Latin alfabesinin kullanılmasını kabul ettiğini daha yukarıda ele almıştık. Thimi Mitko örneğine de bakalım. Mart 1878'de kaleme aldığı kitabının giriş

104 Embiricos, 2002, s. 57-62. Thimi Brandi'nin Arnavutçuluğu Mısır diyasporasındaki Arnavutların Yunan çevrelerinde maruz kaldıkları aşağılanmaya bir tepki ile de bağlantılı gibi gözükmektedir.

105 Konstantinos Aravantinos tarafından kaleme alınan ve İtalya'da imzasız olarak yayınlanan yergi, o çağda Arnavutların hiçbir tarihi olmadığı, ulusal bilinçten tamamen yoksun oldukları, bir Arnavut ulusu yaratmanın olanaksızlığı gibi fikirlerin yayılmasına iyi bir örnektir (*Gli Albanesi e l'Epiro*, Roma, Tipografia del Senato, 1879).

bölümünde, Arnavut dilinde eğitimin Yunan kültürüne erişimi mümkün kılmak için halk arasında yaygınlaştırılması gerektiğini savunuyor ve Yunanistan'dan "sevgili ana" diye söz ediyordu.[106] Ama Haziran 1879'da Yunanistan ile Arnavutluk'u bir araya getirecek bir konfederasyon kurulmasından yana olduğunu, ama bunun bedelinin "Yanya'yı kaybetmek" olmaması, yani Yanya'nın ve Epir'in Yunan kabul edilmemesi gerektiğini yazıyordu.[107]

Bu gelişmeler Ortodoks Arnavutçuları Müslüman Arnavutlara yaklaşmaya, dolayısıyla söylem düzeyinde dinsel farklılıkları "tesviye etmeye" yöneltti. Örneğin Mısırlı bir Arnavut olan Spiro Dine, tıpkı Paşko Vasa gibi, dinsel farklılıkların Arnavutların kimliği üzerindeki etkilerini eleştiren birçok şiir yazdı. *Türkler* ile *gâvurlar*, yani Müslümanlar ile Hıristiyanların kardeş ve Müslüman Türkler ile Müslüman Arnavutların farklı oldukları fikrini aşılamaya uğraşıyordu. "'Türk' olan Osmanlı'dır Arnavut değildir; 'Türk' Türkçe konuşandır, Arnavutça konuşan değildir" diyordu. Aynı şiirin satır aralarında, tıpkı Şemseddin Sami Frashëri'nin yaptığı gibi, Asya'nın Türklerin, Avrupa'nın ise Arnavutların vatanı olduğunu ima ediyordu.[108] Bunun dışında, bu Ortodoks Arnavutçular kendileri açısından önceleri Ortodoksların mücadelesinin simgesi olan İskender Bey'i giderek bir Arnavut kahramanı haline getirmişlerdi.[109]

Bir Arnavut ulusunun siyasal varlığı konusunda o kriz döneminin en radikal Arnavutçusu hiç kuşkusuz Anastassios Kuluriotis/Anastas Kullurioti'ydi; Kullurioti aslında mezhep değiştirerek Protestan olmuştu. Anastas Pykaios'un Ağustos 1878'deki yeniden bir gazete çıkarma denemesinden sonra,[110] Eylül 1879'da, Yunanistan'da *British and Foreign Bible Society*'yi temsil eden, Atina bölgesinin Arnavutlarından Kullurioti[111] 1879-1880 yıllarında tam kırk sayı çıkan, gerçek bir süreli yayın çıkarmaya başladı.[112] *Arnavutluk'un Sesi (I Foni tis Alvanias)* başlıklı bu haftalık yayın Yunanca çıkıyor

106 Mitko, 1981, s. 61-63.

107 Skendi, 1967, s. 83-84.

108 Dine, 1908, s. 54-60.

109 1877'de Mısır Arnavudu Thimi Krei İskender Bey'in Arnavutça tarihini yazdı, ama bu metin el-yazması olarak kaldı (bkz. Kastrati, 1980, s. 145).

110 Pykaios'un Berlin antlaşmasının imzalanmasından üç hafta sonra, sadece bir sayı çıkan *Pelasgos o promitheos*'u "panhelenist politikanın şefleri"ne sesleniyordu. Pykaios o zamana dek yaptığı girişimlerin bir özetini çıkarıyor ve Yunan kamuoyunun dikkatini Arnavutların ülkelerinin parçalanması tehlikesine karşı verdikleri mücadeleye çekiyordu (Buda, 1965, s. 56-57).

111 Onun hakkında, bkz. Skoulidas, 1992, Liço, 1993 ve Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", 1899, HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, s. 15-16.

112 Bkz. Skoulidas, 1992, Embiricos, 2002, s. 93-98, Reso, 1981.

ve birkaç Arnavutça metin de içeriyordu. A. Kullurioti bu gazetede ulusların egemenlikleri, dolayısıyla da Arnavut ulusunun da egemenlik hakkı fikrini savunuyordu. Gazetenin birbirini izleyen altbaşlıkları da bu fikre tanıklık etmektedir: "Birleşmiş ve bağımsız bir Arnavutluk istiyoruz"; "Birleşme ve özerklik peşindeyiz." Bu konuda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bazı Arnavutçuların talepleriyle, onları bazen radikalleştirerek buluşuyor ve bu talepleri de gazetesi aracılığıyla yayıyordu. Özellikle Paşko Vasa'nın eserinin Yunanca çevirisini yayınladığını kaydetmek gerek.

Anastassios Kuluriotis Avrupa'dan Arnavutluk için, kendi yaşadığı dönemde Yunanistan'a, sonra Sırbistan ve Karadağ'a, en sonunda da Bulgaristan'a tanınana benzer bir bağımsızlık veya özerklik istiyordu. Bu talebini, Türklerle savaşarak Avrupa'yı koruyan İskender Bey zamanında Avrupa'ya yapılmış hizmetleri öne çıkararak gerekçelendiriyordu. Zaten Arnavutların bağımsız, özerk ve birleşmiş bir Arnavutluk için Berlin Kongresi'nin kararlarına karşı direnişini de, İskender Bey'in uzun yıllar Türkiye'ye karşı gösterdiği direnişe benzetiyordu. Bununla birlikte Kuluriotis birçok siyasal çözüm düşünüyordu. Çünkü imparatorluk bünyesinde bir özerklikten söz ederken, Slav tehlikesine karşı bir Doğu federasyonu fikrini de savunuyor, bu federasyonun basit bir birlik değil, egemen devletlerin bir federasyonu olması gerektiğini söylüyordu. Bu noktada, Kuluriotis'in tasarılarını Arnavut-Yunan birliği düşünün parçalanması olarak gören Konstantinos Zappas'la ters düşüyordu. *I Foni tis Alvanias*'ın yayın yönetmenine göre, zaten Arnavutlar ile Yunanlar arasında hiçbir zaman bir birlik oluşmamıştı.

Diğer Arnavutçular için olduğu gibi, Anastassios Kuluriotis'in de Yunan milliyetçileriyle sorunu, esas olarak bunların Epir'deki toprak taleplerinden ve Arnavut diline karşı tavırlarından kaynaklanıyordu. Arnavutlar Attika, Beotia ve Arnavutların yaşadığı diğer Yunan bölgeleri üzerinde hak iddia etmezken, Yunan milliyetçilerinin Güney Arnavutluk'tan toprak talep etmelerini eleştiriyordu. Ayrıca kültür dili olan Yunancanın Arnavutçadan bir adım önde olduğu Epir'de dil ölçütü kullanılırken hassas davranılması gerektiğini belirtiyordu. Zaten gerek Arnavutluk'ta gerekse giderek bozulduğu Yunanistan'da Arnavut dilinin geliştirilmesinden yanaydı. Nasıl kiYunan devleti kurulmadan önce Yunanca barbar bir dilse, aynı şekilde Arnavutçayı da barbar bir dil olarak görüyordu. Yine de Arnavutça güçlü ve zengin bir dildi, otuz iki harf/sesiyle Yunancadan daha zengindi. Ayrıca nasıl ki Hellen devleti kurulduğundan beri Yunanca gelişmişse, Arnavutça da pekâlâ zenginleştirilebilirdi.

Yunan makamları tarafından gazetesi kapatıldıktan sonra, Kuluriotis Arnavut dilinin okunması ve yazılmasının geliştirilmesine yönelik birçok eserin yanı sıra, siyasal yazılarını da yayınladı. 1882'de Atina'da basılan alfabe kitabında Yunanistan Arnavutları konusunda daha da ileri gitti. Onların ya devlet okullarında, ya da hükümet böyle bir eğitimi üstlenmek istemiyorsa özel okullarda iki dilde, Yunanca ve Arnavutça eğitimden yararlanabilmelerini istiyordu. Ayrıca Arnavutlara Ulusal Meclis'te siyasal temsil hakkı tanınmasını talep ediyordu. Okumayı öğrenmeye yönelik metinler de Yunanistan'da veya başka bir yerde yaşayan Arnavutlarda bir Arnavut ulusal bilinci uyandırmayı amaçlıyordu.[113] Haziran 1884'te Albay Dimitrios Botsaris gibi Yunanistan'ın Arnavutça konuşan şahsiyetlerini seferber etmeyi başaran Kuluriotis, Atina'da "Arnavut Kardeşler" (*Oi Alvanoi Vlamides*) adında bir dernek kurdu. Bu derneğin tüzüğüne göre, özellikle folklorik ve dilbilimsel malzemeleri derleyerek ve çift dilli, Yunanca/Arnavutça bir gazete yayınlayarak Arnavut dilini ve kültürünü geliştirmek amaçlanıyordu.[114] Bu dernek gerçek bir işlerliğe kavuşmuş gibi gözükmüyor; zaten Kuluriotis de 1887'de öldü.[115] O zaman, Yunanistan'da Hellenizme muhalif bir Arnavutçu akımın gelişmesi durdu. Ama bir sonraki dönemde, Yunan makamları ileride göreceğimiz gibi Osmanlı İmparatorluğu içinde Arnavut milliyetçiliğini kullanmayı sürdürdüler.

İtalya Arnavudu olan meşhur Arnavutçu Girolamo De Rada da İtalya'da Temmuz 1883 ile Kasım 1887 arasında çıkan *Fiamuri i Arberit/La Bandiera dell'Albania* (*Arnavutluk Bayrağı*) adında yeni bir süreli yayını yine Yunanistan'a ve Hellenizme karşı çıkış doğrultusunda yönlendirdi. Yunanistan'la birleşmenin getireceğini düşündüğü "tehlikeler"dense, Osmanlı egemenliğinin sürdürülmesini, hatta Osmanlı güdümünde bir "Balkan federasyonu" kurulmasını tercih ediyordu.[116] Bu tavrın tüm İtalya Arnavutları tarafından paylaşılmadığı kesindi. Örneğin Doğu krizi sırasında, İtalya Arnavudu kökenli İtalyan siyasetçi Francesco Crispi Yunanistan ile Arnavutluk arasında bir birleşmeden yana tavır almıştı. Hatta Roma'da, Slavizme ve Avusturya-Macaristan'a karşı Hellen muhibbi bir komitenin kurulmasına da önayak

113 Skoulidas, 1992, Embiricos, 2002, s. 99-100. Aynı yıl Kuluriotis *Yeni doğmuş bebeklere süt* (*Klumësh për foshnja*) başlıklı bir kitap daha yayınladı.

114 Resmî Arnavut tarihyazımına dayanan Stavro Skendi'ye göre, artık Arnavutçuluğa set çekmeyi değil, onu araçsallaştırmayı hedefleyen, bu amaçla Latin alfabesine karşı Yunan alfabesini öne çıkaran Yunan hükümetinin bir girişimi söz konusuydu (Skendi, 1967, s. 308).

115 A. Kuluriotis 1883'te alfabe kitabını dağıtmak üzere Ergiri/Gjirokastër bölgesine gittiğinde tutuklandı ve hapse atıldı. Naum Vekilharci için de söylendiği gibi, zehirlenerek öldürüldüğü efsanesi yayıldı.

116 Pipa, 1978, s. 243 vd., Skendi, 1967, s. 308.

olmuştu.[117] İncelediğimiz yirmi yıl boyunca İtalya'da çıkan çok kısa ömürlü diğer iki Arnavutça süreli yayın ise çok daha az politikti. *L'Arbri i ri/Giovane Albania,* bir edebiyat, dilbilim ve folklor dergisiydi; 1887'de Palermo'da sadece üç sayı çıktı. Amacı, Arnavutları dillerini öğrenmeye teşvik etmekti, çünkü bölünmüş Arnavutları birleştirmenin en iyi aracı dildi.[118] İkincisi, *Ili i Arbreşvet/La stella degli Albanesi,* 1896-97'nin öncesinde ve sonrasında, tam bir kırılma döneminde çıktı. Calabria'da 30 Eylül 1895'te, Girolamo de Rada'nın başkanlığında toplanan bir Arnavut dilbilim kongresinde, kurulacak Arnavut Ulusal Cemiyeti'nin yayın organı olarak çıkarılmasına karar verilmişti. Ama Cemiyet'te ve dergide hiçbir politik tartışmaya yer verilmemesini öngören maddenin Cemiyet tüzüğünden çıkarılmasını kararlaştıran ikinci kongrenin ardından bir daha çıkmadı. Devir değişmişti...

Balkan Yarımadası'nın batı kısmında yaşayan Ortodoks Hıristiyanlarda –hatta Müslümanlarda ve İtalya Arnavutlarında– Arnavut'luğu inşa çabaları hâlâ büyük ölçüde Hellenizmin gelişmesine göre gerçekleştirilse de, 1870'lerden itibaren bir diğer kimlik inşa sürecine göre de belirlenmeye başlamışlardı: Rumencilik-Ulahçılık.[119]

Daha önce de 1850'li yıllarda bazı Ulahlar (veya Valaklar) kendi kimlikleri olduğunu beyan ederek,imparatorluktaki Rumen-Ulah ahalinin durumuyla ilgili Babıâli'ye bir layiha göndermişlerdi. Bu kimlik beyanı –Arnavut örneğinde de olduğu gibi– Yunanlardan farklılığın öne çıkarılmasına dayandırılmıştı. Şair D. Bolintineanu "Makedonya Rumenleri Yunan değil Rumendir" diye yazıyordu.[120] 1860'ta Bükreş'te ilk Makedonya Rumenleri komitesi kuruldu ve 1862'de Ulahça bir gramer kitabı yayınlandı. Bu on yıl süresince, yani Ortodoks Bulgarların Patrikhane'nin vesayetinden sıyrıldıkları dönemde, Osmanlı İmparatorluğu içinde Ulahlara seslenen birçok çağrı yapılırken, Rumen-Ulah okulları da kurulmuştu. Bunlardan ilki 1864'te Manastır/Bitola yakınındaki Tırnova'da açılmıştı. Ertesi yıl Bükreş'te imparatorluktaki Ulah çocukları için bir yatılı okul açıldı. Daha sonra Bitola bölgesinde özellikle meşhur Apostol Margarit tarafından başka eğitim kurumları da oluşturuldu. 1866'dan itibaren bu alanda isim yapan Margarit, Yunan okullar ağında çalışmış eski bir öğretmendi ve çocuklara Yunancayı onların anadillerini kullanarak ve metinleri tercüme ederek öğretmeye başlamıştı. Bu nokta-

117 Skendi, 1967, s. 83-85.
118 Petrotta, 1932, s. 356.
119 Bu süreç hakkında esas olarak Peyfuss, 1974, s. 34-47'yi kaynak olarak kullanıyorum.
120 Alıntıyı yapan Peyfuss, 1974, s. 36.

dan hareketle anadilde eğitim yapmak gerektiği sonucuna varmıştı. Rumen-Ulah davasının ateşli bir savunucusu olan Margarit, "Yunan tarafı"na karşı mücadelesinde bir yandan Avusturya-Macaristan konsolosluk çevresinin, diğer yandan da Katolik Kilisesi'nin, özellikle de Bitola'daki Peder Faveyral'in desteğini almaya çalışmış,[121] uniatizm lehine zayıf bir akım doğmasının nedeni de bu olmuştu.

1878'den itibaren bu süreç birçok tesire maruz kaldı. 1878'de, krizin tam ortasında, Osmanlı makamları Rumen okullarını kapatma kararı aldılar, sonra bu karardan çark ettiler: Nitekim Eylül ayında Sadrazam Safvet Paşa Ulahların, özellikle de imparatorluktaki Rumen okullarının öğretmenlerinin himaye edilmelerini buyuruyordu.[122] Ayrıca Berlin Kongresi sonucunda ortaya çıkan yeni bağlamda, Romanya'nın çeşitli çevreleri Ulahlar nezdindeki Rumen propagandasına hız vermişler, bu da Yunan tarafında tepkilere yol açmıştı. 1879'da Makedonya Rumenleri Kültür Cemiyeti (*Societatea de cultura Macedo-Româna*) kuruldu, sekreterliğine de Vasile A. Urechia getirildi. 1880'de *Fratilia intru dreptate* başlıklı –Rumence ve Yunanca– bir gazete ve bir "Makedon-Rumen Albümü" çıkarıldı. 1888'de *Macedona, revista Românilor din peninsula balcanica* adında yeni bir süreli yayın çıkmaya başladı. Ayrıca Rumen hükümeti tarafından finanse edilen okullar ağında hissedilir bir genişleme oldu.

Rumencilik-Ulahçılığın başını çekenlerde çok geçmeden Arnavutlarla Ulahlar arasında bir yakınlaşma olması gerektiği fikri şekillendi; bunun bir saiki, gerek anavatanları oluşturan bölgelerde gerekse Romanya'da oluşan kolonilerde bir arada yaşanması, bir diğeri de Yunanlara göre farklılığın beyan edilmesi konusundaki ortak ihtiyaçtı. 1863'te D. Bolintineanu tarafından yayınlanan bir seyahatnamede, Arnavutlar ile Rumen-Ulahlar birlikte tasvir ediliyordu:

> "Rumenler ve Arnavutlar bu bölgelerdeki en güzel ırklardır (*Stamme*); özellikle yabancı kaynaklı yozlaşmanın henüz nüfuz edemediği dağlarda durum böyledir. Rumenler Arnavutlardan daha akıllıdır; Arnavutlar ise çok daha iyi süvaridir (*Kavaliere*)."[123]

---

121 Önce İstanbul'da, 1867'den 1893'teki ölümüne kadar da Bitola/Manastır'da görevli bir Kapusen rahibi olan Peder Faveyral, çok güçlü Yunan karşıtı duygulara sahip olduğu için önce Bulgar davasını, sonra Ulah davasını ve en nihayet de Arnavut davasını savunmuştu. 1884 ile 1889 arasında, 2001'e kadar elyazması olarak kalan *Histoire de l'Albanie* başlıklı bir eser kaleme aldı (Faveyral, 2001).

122 Peyfuss, 1974, s. 51-53.

123 Alıntıyı yapan Peyfuss, 1974, s. 38.

1880'de Apostol Margarit daha kesin bir dille Selanik'teki Avusturya-Macaristan konsolosuna seslendi ve Yunan megale ideası ile Bulgarcılığa karşı Ulahların da bağlanacağı özerk bir Arnavutluk kurulması fikrini ona açtı. Bu öneriyi, Peder Faveyral'le birlikte kaleme aldıkları, Arnavut halkına hitap eden bir bildirgeyle de duyurdu. Bu bildirgede Yunanlar Fenike'den gelmiş göçmenler olarak gösteriliyorlardı – yani o toprakların yerli halkı değillerdi. Ayrıca Arnavutların ve Ulahların "Arnavutluk-Makedonya" nüfusunun çoğunluğunu oluşturdukları vurgulanıyordu.[124] Sami Fraşeri ile düzenli olarak mektuplaşan öğretmen I. Caragiani de,[125] Apostol Margarit gibi, Yunanların Tesalya'daki iddialarına karşı Arnavutlar ile Ulahların ortak çıkarlarının savunulması yönünde uğraş verdi. 1880'de İtalyan hükümetinden bu yönde destek sağlamak amacıyla İtalya'ya gitti.[126]

Ortak çıkarlar, hatta ortak bir kader fikri, yerel Arnavut diyasporası bünyesindeki kimlik inşa sürecinin Rumen-Ulah çevreleri tarafından yakından izlendiği, hatta kullanıldığı Bükreş'te de işlendi.

RUMENCİLİK-ULAHÇILIK VE ROMANYA'DA İKİ ARNAVUTÇULUK AKIMI

Ele alınan dönem boyunca, Romanya'daki Arnavut diyasporası Arnavutçuluğun gelişmesinde ağırlıklı bir rol oynadı. İlk vatanperver cemiyetler onun bünyesinde kuruldu. İlk ders kitapları ve diğer kitaplar orada yayınlandı[127] ve Korçë'deki okulun açılması için destek de oradan geldi. Bu yirmi yıl boyunca çıkan on bir süreli yayından dördü de orada basıldı. Bu gelişmeler, dönemin Romen bağlamı içine yerleştirilmezlerse anlaşılamazlar. Bu bağlamın ayırt edici özelliği, kalabalık bir karma diyaspora –Yunan, Ulah, Arnavut, Slav– ve güçlü anti-Yunan, anti-Slav renkler taşıyan Ulahçılık lehinde bir Rumen politikasıdır. Aslında Arnavut diyasporasının bağrında Yunan yanlısı, Osmanlı yanlısı, Osmanlı karşıtı, Slav yanlısı ve Ulah yanlısı farklı eğilimler bir arada varoluyordu. Ama en örgütlü gruplar ya Arnavut-Rumen veya Arnavut-Ulah grupları haline dönüşme, ya da Rumen-Ulah çevreleri tarafından kullanılan gruplar haline gelme eğilimi gösterdiler.[128]

124 *A.g.e.*, s. 64.

125 Apostol Margarit ve I. Caragiani Pindus'un aynı köyündendiler: Avella.

126 Dodani, 1930, s. 11-12.

127 Bir alfabe: *Pelasgika. Shqip apla alfavitar*. Ahlaki ve dini dersler de içeren bu kitap daha önce 1877'de Vasil Dimitri Ruso (Korçë doğumlu) tarafından Bükreş'te yayınlanmıştı. Yunan harflerini temel alan, Rumen alfabesinden alınmış Latin harfleriyle tamamlanan bir alfabe ile dizilmişti.

128 Bundan sonraki bölümde yapılan analiz esas olarak bu dönemde Romanya'da çıkmış Arnavutça süreli yayınlara, Visar Dodani'nin anılarına (Dodani, 1930), Pepo'nun eserinde (Pepo, 1962) yer

Daha kesin bir ifadeyle, hem duyarlılıklara, hem de grup profillerine ve sosyo-ekonomik çıkarlara göre iki akım oluştu. İbrahim Temo –Jön Türk hareketinin kurucusu, Struga'lı bir Müslüman Arnavut– 1895'te sürgüne geldiğinde, Romanya'nın Ortodoks Arnavutlarını iki gruba bölünmüş halde bulunduğunu söyler: Bir yanda Osmanlı karşıtı propaganda yapan zengin Yunan muhibleri, diğer yanda kendileri gibi dışarıdan gelmiş Müslüman Arnavutları koruyan Osmanlı yanlıları.[129] Aslında durum bundan daha karmaşık olmakla birlikte, hem diğer tanıklıklar hem de iki rakip cemiyetin varlığı bir yanda hasımları tarafından "Yunan muhibleri", "Slav muhibleri", "Yunan-Slav hizbi"nin üyeleri ve "Osmanlı karşıtları" diye tanımlananların; diğer yanda da "Osmanlı muhibleri", "Türk muhibbi hizbi" veya "Yunan karşıtları" diye tarif edilenlerin bulunduğunu göstermektedir.[130] Asıl farklılık ikincilerin Arnavutçuluğunun temelden Yunan karşıtı olması, halbuki birincilerin Arnavutçuluğunda Osmanlı karşıtlığından çok Ortodoks kimliğinin merkezi bir yer işgal etmesidir. Ayrıca birinci taraf Arnavut propagandasını bir Ulah propagandasıyla harmanlamaya pek eğilimli değildi. En önemlisi de, birinci grup daha çok zengin tüccarlardan oluşurken, ikinci grubun daha yoksullardan –ve genellikle komilerden– meydana gelmesiydi.[131]

Diğer eğilimler ve alt-eğilimler, bazen ekonomik ve mali çıkarlardan kaynaklanan kişisel çekişmeler ve çeşitli aktörlerin ittifak değiştirmeleri bu ikiliği daha da karmaşık bir hale getiriyordu. Zaten örgüt kuruluşlarının ve kaynaşmalarının sık sık tekrarlandığı ve bu vatansever cemiyetlerin faaliyetlerinin çok iniş çıkışlı bir grafik izlediği kolayca saptanmaktadır. Üstelik, bu tarz cemiyetlere katılım kimlik bilincine varılmasından çok, ekonomik ve sosyal çıkarlardan da kaynaklanabilirdi. Bir katılım münasebetiyle kendini gösteren yegâne kimlik, ulusal kimlik değildi: Mesleki, ailevi veya bölgesel kimlik de pekâlâ rol oynayabilirdi.

Oluşan iki ana grupla sınırlı kalacak olursak, bunlar dış aktörlerin, ya Osmanlı başkentindeki Arnavutçuların ya da Rumen-Ulah aktivistlerin de devreye girdiği çeşitli değişimlerin ardından şekillenmişlerdi. Berlin Kongresi'nden kısa bir süre sonra, özellikle Thimi Mitko'nun eseri nedeniyle Arna-

---

verilen birkaç anıya ve şu incelemelere dayanmaktadır: Skendi, 1967, s. 145-149; Faensen, 1980, s. 46-62; "Aktiviteti i Shqpetarevet", 1926-1927; Ciachir, 1970; Ciachir, 1977; Ciachir, 1994; Iancovici, 1971; Ionescu-Nişkov, 1969; Maksutovici, 1972.

129 Temo, 1939, s. 53-54.

130 Örneğin bkz. Faik Konica'nın, Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", 1899, HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2: 18 vd.'daki yorumları.

131 Romanya'daki Arnavut diyasporasının bileşimi hakkında, bkz. Birinci Bölüm.

vutçuluk konusundaki duyarlılıkları artmış ve Bulgarlarla Ulahların aktivizminin de harekete geçirdiği üç Ortodoks göçmen tarafından oluşturulan küçük bir grup 1880'de Polo Meksi ile tanıştı. İstanbul kolonisinden Ortodoks bir Arnavut olan Meksi, Romanya'ya gelmişti. Meksi İstanbul'daki Arnavutçuları Bükreş'teki bu genç aktivistlerin varlığından haberdar edince, Şemseddin Sami Fraşeri onlarla yazışmaya başladı. Özellikle de Müslüman olmanın Arnavut, hatta Arnavutçu olmalarına engel teşkil etmeyeceğine onları ikna etmek için, kardeşi Naim Fraşeri'nin yazdığı şiirleri gönderdi. Çünkü onları "Türk" olarak gören Bükreş'teki Ortodoks göçmenlerin bu konuda şüpheleri vardı. İstanbul ile Bükreş arasındaki bu mektuplaşma sırasında, Naim Fraşeri onlara mali ve siyasi nedenlerden ötürü İstanbul'da kitap basmanın imkânsızlığından da söz etmişti.

Bükreş'teki Arnavut tüccarların mali potansiyelini bu dava uğruna kullanmaya karar veren üç Ortodoks –Visar Dodani, Thimi Marko ve Gjorgji Gjeço– aile bağlarına ve dostlarına başvurdular. Bu girişim sonucunda "Arnavutça Kitaplar için İstanbul Cemiyeti'nin Kolu" kuruldu ve para bağışları toplandı.[132] Visar Dodani'ye göre, daha sonra katılımlar giderek artan sayılarla sürdü, çünkü bazı tüccarlar cemiyete katılmamanın müşteri kaybına yol açabileceğini düşünmüşlerdi. Ama ancak 1884 yılının sonunda *Drita* (Işık) adında gerçek bir cemiyet kuruldu ve tüzüğü hazırlandı. Başında iki zengin tüccar vardı: Korçalı Anastas Avramidhi Lakçe ve Drenoveli (Korçë bölgesinde) Konstandin Efdimi.[133] Visar Dodani'ye göre, cemiyetin sağladığı başarıda Rumen hükümetinin yardımının ve iyi niyetinin de payı vardı.[134] Böylece tipografi malzemesi alımı ve cemiyetin işleyişi için 15.000 frank toplanmıştı.

Aslında sadece birkaç kişinin sırtında giden *Drita*'nın faaliyeti esas olarak kültürel nitelikteydi: Korçe'de Arnavutça eğitimin gelişmesi ve İstanbul kolonisi tarafından kaleme alınmış kitapların yayınlanması. Daha ileride Korçe okulunun açılması meselesine tekrar döneceğim. Ders kitaplarının basımı ise Viyana'da bir matbaa alınmasının ve Fraşeri kardeşler ve Yani Vreto ile işbirliği içinde sürdürülen bir çalışmanın ürünüydü. 1886'da Frashëri kardeşler ve Yani Vreto tarafından yazılmış sekiz ders kitabı basıldı: Bir alfabe,

132 İstanbul'la temaslar, İstanbul kolonisinin bazı üyelerinin, Yani Vreto ve Pandeli Sotiri'nin Bükreş'e gelmesi aracılığıyla da yürütüldü.

133 Komitede sadece Hıristiyanların yer aldığını kaydetmek gerek. Iancovici'ye göre (1971: 32), Abdullah Vahid adında Debarlı bir Müslüman da Osmanlı elçiliği ile bağlantı görevlisi olarak cemiyete kabul edilmişti.

134 Dodani, 1930, s. 21.

bir gramer kitabı, bir okuma kitabı, bir genel tarih kitabı, okullar için bir şiir derlemesi, bir başka şiir derlemesi, Yunanca bir ders kitabından hareketle hazırlanmış bir hesap kitabı ve bir ahlâk kitabı.[135] Bu kitaplar düzenli olarak Korçe'ye gönderildiler. 1888'de adını *Dituria* (Bilgi) olarak değiştiren cemiyet tarafından dört yeni kitap basıldı: Alfabenin yeni bir basımı, bir coğrafya kitabı, bir fen bilimleri kitabı ve bir halk şiiri derlemesi.[136] 1889'da da üç kitap yayınlandı. Ama bunlar artık okullara yönelik değildi. Arnavutça muhasebe tutabilmek için bir el kitabı ve Protestanlar tarafından Yunancadan çevrilmiş iki din kitabı söz konusuydu.[137] 1890'da cemiyet Naim Fraşeri'nin bir şiir kitabını daha yayınladı.[138] Nihayet, 1894 ve 1895'te Bükreş'te iki ders kitabı daha çıktı, ama cemiyet neredeyse faaliyetlerini durdurduğu için, bu kitapların künyesinde adı geçmiyordu.[139] Tüm bu eserlerin İstanbul alfabesiyle basıldıklarını belirtelim.

1888'de önsözü cemiyetin fahri başkanı Anastas Avramidhi Lakçe tarafından yazılmış sekiz sayfalık küçük bir broşür de Bükreş'te yayınlandı.[140] "Bir Arnavut"un kaleminden çıkmış ve "Arnavutlar"a seslenen bu kısa metin bu grubu oluşturan küçük Arnavutçu çekirdeğin zihniyetini yansıtmaktadır. Yunanca ve Arnavutça yazılmış metin, özellikle Korçe'de çokdinli bir Arnavut okulunun açılmasına –cemiyet üyeleri de bu girişime katılmıştı– olumsuz tepki veren Ortodokslara sesleniyordu. Yazara göre, dini kullanarak Arnavutların arasında terakki ve bilginin yayılmasına engel olmaya çalışan "yabancılar"ın propagandasından etkilendiklerini onlara kavratmak söz konusuydu. Bu nedenle okuyucularını "uyanmaya", uluslarını ve tarihlerini "şereflendirmeye" ve medeniyete doğru yürüyen diğer ulusların yaptıkları gibi terk edilmesi bir sefalet nedeni olacak dillerini geliştirmeye çağırıyordu. Arnavutça kitaplar yazan ve gazeteler çıkaran İtalya Arnavutlarını örnek gösteriyordu. Özellikle de Prenses Elena Gjika'yı (Dora d'Istria) övüyordu. Son

135 S.H.F., *Abetar e gjuhese shqip,* 78 s.; S.H.F., *Shkronjetore e gjuhese shqip,* 133 s.; N.H.F., *E kendimit çunavet Kendonjetoreja,* 1. Bölüm, 59 s.; *Histori e pergjitheshme* (per mesonjetoret te para), 116 s.; N.H.F., *Vjersha per mesonjetoret e para,* 96 s.; N.H.F., *Bageti e Bujqesija,* 23 s.; J. Vreto, *Numeroteja,* 167 s. (Kh. Vafesa'dan hareketle); J. Vreto, *Mirevetija,* 176 s.

136 Muhamed Çami'nin *Erveheja*'sı, Ergiri/Gjirokastër'li Haydar tarafından tamamlanmış ve Y. Vreto tarafından yabancı kelimelerden arındırılmıştı, 40 s.; S.H.F., *Abetare e gjuhese shqip,* 78 s. (2. Baskı); S.H.F., *Dheshkronje,* 158 s.; N.H.F., *Diturite, per mesonjetoret te para,* 112 s.

137 J. Vreto, *Radhuashkronje,* 158 s.; *Ungjilli pas Mattheut,* 154 s.; *Te berete,* 253 s.

138 N.H.F., *Lulet e verese,* 80 s.

139 N.H.F., *Mesime,* 125 s.; *Gjithesia,* 140 s. 1891'de Bükreş'te bir de küçük broşür yayınlandı; içinde Anastas Avramidhi Lakçe'nin Yunanca, Rumence ve Fransızca vasiyeti yer alıyordu.

140 *Pros tous Alvanous ipo Enos alvanou,* tipithen dapani Anastasiou Avramidou Liaktse, Boukourestion, 1888.

olarak da, Osmanlı hükümetinin Arnavut ulusunun haklarını tanıdığını ve okullar açılmasına izin verdiğini açıklarken veya "Arnavutluk'un bağlı olduğu Türkiye hükümetinin iyiliğini ve sürmesini isteyen" Arbëresh'lerin süreli yayınlarını örnek verirken, Osmanlı yanlısı bir tutum takınıyordu.

Bu grubun başlangıçta yararlandığı Rumen-Ulah çevrelerinin desteğine rağmen, ideolojik sorunlardan çok kişisel ilişkilerden kaynaklanan gerilimler aynı Rumen-Ulah çevrelerin güdümünde rakip bir grup oluşmasına yol açtı. 1884'e doğru Korçalı bir Arnavut uzun yıllar göçmen olarak kaldığı Mısır'dan Romanya'ya gelmişti. Adının Nikolla Naço olduğunu söylüyordu[141] ve kendini bir Arnavutçu olarak tanıtarak *Drita* cemiyetinin ağına dahil olmuştu. Bir süre sonra bu ağın üyeleri, Naço'nun iş ilişkisi içinde olduğu bir Yunan konsolosunu öldürdükten sonra Mısır'dan kaçtığını Yunan basınından öğrendiler. Naço ile *Drita* grubu arasındaki ilişkiler bu olaydan sonra soğuyunca, Naço da *Drita*'nın başını çekenlerle çatışma içinde olan şahsiyetlerle temas kurdu ve cemiyete katılımları caydırmaya gayret etti. 1886 yılının başında cemiyet yeniden yapılandırıldı. Birkaç ay sonra bir cemiyet toplantısına giren Naço, Yunan ve Slav yanlısı hainler olmakla suçladığı iki yönetim kurulu üyesine ateş açtı. O zaman Drita cemiyeti lağvedildi ve 1887'de *Dituria* adıyla yeniden kuruldu. Naço ise mahkûm olup aylarca hapiste yattı.[142]

Anti-Hellenizmi iyi bilinen Nikolla Naço gibi birinin gelişi Rumen-Ulah çevreleri daha açık ve Arnavut-Ulah propagandasının daha lehinde rakip bir grup oluşturmaya sevk etti. Ocak 1887'de, hapisten yeni çıkmış Naço'nun etkisiyle, yeniden *Drita* adını alan bir cemiyet kuruldu. Başlıca yöneticileri Ulah propaganda faaliyetleri içinde yer almış Rumenlerdi. Cemiyet başkanı, 1879'da Makedonya Rumenleri Kültür Cemiyeti'nin sekreteri olan tarihçi V. Urechia, başkan yardımcısı ise D. C. Butculescu'ydu. Taşrada, özellikle de Braila'da şubeler açıldı. Bununla birlikte, iki yıl sonra, 1889'da cemiyetteki Arnavutlara daha önemli bir yer verildi; yönetim kuruluna girdiler: Vasil Batan başkan ve Nikolla Naço başkan yardımcısı oldu. Temmuz 1892'de *Drita* cemiyeti bir kez daha yeniden yapılandırıldı ve aynı yılın son-

141 Korçë'de doğan Nikolla Naço (1843-1913) uzun yıllar ticaret yaptığı ve Yunan vatandaşlığına geçtiği Mısır'dan Bükreş'e 1884'te gelmişti.

142 Burada olayları Naço'ya karşı olan Visar Dodani'nin versiyonuna göre naklediyorum. Naço'ya yakın Faik Konica tarafından anlatılanlar ise biraz farklıdır. O, Naço'ya karşı olanları ulusal hareketten çok din için uğraşan, Yunanistan ile Rusya'nın menfaatlerine ters düşmek istemeyen, Müslüman Arnavutlardan şüphelenen ve artık kitap basmak istemeyen kişiler olarak göstermektedir (Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", 1899, HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2: 18-20). Bu beyanların abartılı olduğu kesindir veya Naço'ya tüm karşı çıkanlar açısından geçerli değildir, çünkü örneğin Arnavutça kitap yayını sürmüştür.

baharında Bükreş'te bir Arnavut-Rumen Kültür Enstitüsü, yani bir öğretmen okulu açıldı. Ama Ağustos 1893'te cemiyet içinde ayrılık çıktı, L. Daia ve C. Predescu Naço'yu usulsüz işler yapmakla suçladılar, Naço da yeni bir yönetim kurulu seçtirdi. Aslında imparatorluğu tehdit eden yeni kriz dönemi bağlamında, Rumen-Ulah çevreler yavaş yavaş bu cemiyeti terk edip rakip örgüte yanaşıyorlardı.

Naço'nun ilan edilen amacı ulusal dilde öğretim yoluyla Arnavutların eğitim düzeyini geliştirmek olan *Drita*'sının[143] 1887 ile 1895 arasındaki faaliyetleri oldukça düzensiz seyretmiş ve her halükârda "Arnavut-Ulah" çizgisine bağlı kalmıştı. 1887'de Jovani Risto Lazit Terova –muhtemelen bir Ulah– tarafından kaleme alınmış, Rumen alfabesine yakın olan Latin alfabesiyle basılan bir alfabe ve bir okuma kitabı yayınlanmıştı. *Drita*'nın Braila'daki şubesi önce *Drita,* sonra *Lumina* adında Rumence bir gazeteyi on bir sayı çıkarmıştı. Aslında örgütün Bükreş'teki yönetim kurulu bu girişimi imparatorluktaki Arnavutlara zarar verebileceği endişesiyle ve bu meselede aktif olarak yer almadığına bozularak onaylamamıştı. Ayrıca çıkarılan gazete öncelikle Braila şehrine ilişkin sorunları işliyordu. Bir yıl sonra yönetim kurulu da bir süreli yayın çıkarmaya başladı: *Sqipetari/Albanezul* (Arnavut). Bu gazete Ağustos 1888 ile Ocak 1890 arasında yirmi sekiz veya yirmi dokuz sayı çıktı. Son olarak, daha önce gördüğümüz gibi, cemiyet Rumen Eğitim Bakanlığı'nın yardımıyla 1899'a kadar faaliyeti süren bir Arnavut-Rumen öğretmen okulu açmıştı. Nikolla Naço, Jan Urban Jarnik'e yazdığı bir mektupta, bu kurumun amacının Yunan-Slav yabancı propagandaların sonucu olan ulusallıktan uzaklaşmaya karşı koymak olduğunu belirtiyordu. Tasarıya göre, "Arnavut Makedonya'sından" getirilen genç Arnavutlar (veya Ulahlar) burada dilbilimci ve akademisyen Bogdan P. Hasdeu'nun yönetiminde eğitilecek, sonra da "tehlikeye en açık" yerleşimlerde ulusal okullar açmak üzere doğdukları bölgelere geri gönderileceklerdi.[144] Aslında özerk bir yapıya sahip başlı başına bir "okul" görünümü pek yoktur.[145]

Naço'nun *Drita*'sının en çarpıcı faaliyeti, çift dilli –Arnavutça ve Rumence– *Sqipetari/Albanezul* gazetesinin çıkarılması olmuştu. Gazete muhte-

143 Ionescu-Nişkov, 1969, s. 660.

144 *A.g.e.*, s. 669-670.

145 Muhtemelen imparatorluktaki Ulahların eğitildiği öğretmen okuluna devam eden Arnavut öğrencilere sunulan bir sınıflık bir ek eğitim veya özel bir program söz konusuydu. Çünkü böyle bir eğitim kurumu hakkında hemen hiçbir bilgi yoktur. Sadece tüzüğü ve burayı devam ettiği belirtilen birkaç Arnavudun isimleri bilinmektedir (bkz. Osmani, 1990; *Shoqerite patriotike*, 1987, s. 49-53 ve 56-57).

melen Rumen hükümetinin maddi desteği sayesinde yayınlanabilmişti. Ana amaçları, Arnavutça kullanımının okula ve kiliseye girmesi, açılacak cemiyetler, basılacak kitaplar ve süreli yayınlar aracılığıyla ulusal dil, tarih ve edebiyatın yaygınlaştırılmasıydı. Bu hedeflerin altında yatan fikir, medeniyete erişmek gerektiği ve anadilin öğrenilmesinin şart olduğu, yoksa âdetlerin ve dilin kaybolacağıydı. Gazetenin içeriği analiz edilirse, bir Arnavut kimliğinin beyan edildiği görülür. Gazete özellikle Arnavut ve Ulahların ortak kimliğini öne çıkarıyordu. Çünkü çoğunlukla sadece Arnavutlar değil, "Arnavutlar ve Ulahlar", "Arnavut Makedonya" (*Sqiperi-Miqetona*)[146] ve "Arnavut Makedonlar" söz konusu ediliyordu. Bunlar, Makedonyalı Büyük İskender'in ve İskender Bey'in torunları olan altı-yedi milyonluk bir kitle olarak sunuluyordu. Ulahlar ve Arnavutların aynı Latin kökten geldikleri kabul ediliyordu. *Sqipetari*'de "Ulahlar ve Arnavutlar aynı kökten gelen kardeşlerdir, Latin ailesindendirler" gibi ifadelere rastlanabiliyordu. Bu akrabalık, Pelasgosların çocukları olan Hellenlerin çocukları olan Arnavutların Latinlerle kardeş olmaları ve dolayısıyla Ulahlarla (*Vleh/Romanii*) aynı kanı taşımalarıyla da açıklanıyordu.

Drita'nın yayın organı, son derece ırkçı bir yaklaşım içinde, Yunanlar ve daha sınırlı bir ölçüde Slavlarla olan farklılık üzerinde de duruyordu. Pelasgosların soyundan gelen Arnavutlar Yunanlardan daha eski yerli halk iken ve saf (karışmamış) bir ulus oluştururken, Yunanlar Avrupa'ya göçle gelmişlerdi ve "Mısır'ın Kıptileri (veya *Evgjit*) ve Yahudilerle karışmışlar", "Avrupa ve Afrika'nın en aşağı halklarıyla bir karışım" oluşturmuşlardı. Gazete özellikle Yunanca eğitime karşı çıkıyor ve bu eğitimi maddi açıdan destekleyen Konstantinos Zappas ve Hristaki Zografos gibi Arnavut asıllı zengin tüccarları kınıyordu. İstanbul'da çıkan *Neologos* veya Atina'da çıkan *Akropolis* gibi Yunan gazeteleriyle polemiklere de giriyordu. Din (*fe, bese*) uğruna ulusu (*fis, komb*) terk etmek istemeyen gazete, ortak Ortodoksluk argümanını reddediyordu. Yunanları Arnavutlara, Rumenlere ve Türklere karşı Slavlarla ittifak yaptıkları için eleştiriyor ve aslında Ortodoksluk için değil, kendi ulusları için çalışmakla suçluyordu.

Mart 1889'dan itibaren *Sqipetari* Slav iddialarını, panslavizmi ve Slavların dini amaçlarına alet etmelerini de eleştirmeye başladı. Bulgar gazetelerine (Rusçuk'ta çıkan *Maçedonia* veya Sofya'da çıkan *Narodni prava*) cevap veriyordu. Daha kesin bir ifadeyle, örneğin Debar bölgesinde "Hıristiyanlaş-

146 Burada "Makedonya" ile tam karşılığı "dostlarımız" olan "Miketona" arasında yapılan bir kelime oyunu söz konusudur.

tırılmak ve Slavlaştırılmak" istenen Müslüman Arnavutlar içinde yapılan Bulgar propagandasını eleştiriyordu. Son olarak, *Drita*'nın yayın organı özellikle Kosova savaşı bayramı etrafında ifade edilen Sırp iddialarına ve Rus politikasına da karşı çıkıyordu.

Buna karşılık, gazete, Arnavut ulusunun yitirilmesinin tüm imparatorluğun yitirilmesi anlamına gelebileceğini Babıâli'nin anlamamasına hayıflanmakla birlikte, Türkleri "dost" kabul ediyordu. *Sqipetari*'nin Hıristiyanlar tarafından kaleme alınan ve çoğunlukla Hıristiyanlar tarafından okunan bir süreli yayın olarak kaldığını hatırlatalım. Müslüman Arnavutların bahsi çok az geçiyordu. Bunlardan birinde, Müslüman Arnavutların Türk olmadıklarına ve âdetlerini koruduklarına Hıristiyanların dikkati çekiliyordu.

Nikolla Naço ve cemiyeti, Arnavut-Ulah propagandasına yaptıkları hizmetlere rağmen, Daia ve Predescu'nun gidişinin ardından o zamana dek aldıkları desteği yitirdiler. Temmuz 1895'te ise muhalif grup Naço'nun eski gazetesiyle aynı adı taşıyan, sadece başlıkta önce Rumencesine yer verilen (*Albanezul/Sqipetari*) çıkarmaya başladı. Bu gazete, öğretmen, eğitici kitap yazarı ve birçok derginin yöneticiliğini yapmış C. Predescu başkanlığında "bir grup Rumen ve Arnavut öğretmen" tarafından yayınlanıyordu. Predescu'nun başlıca mesai arkadaşı, Arnavut söz dağarcığıyla Rumen söz dağarcığı arasındaki benzerliklerin öne çıkarıldığı küçük bir sözlük kaleme almış Aleks Çikozi'ydi. Ocak 1896'ya kadar çıkan bu edebi ve eğitsel süreli yayının sekiz sayısı "Arnavut halkının geçmişini, vasıflarını ve haklarını ortaya koymak" maksadıyla özellikle "tanınmış ve eğitimli Rumenlere" gönderildi. Gazete yazarlarının fikri, tüzüğü C. Predescu tarafından hazırlanacak tek ve büyük bir Arnavut kültür cemiyeti kurmaktı. Demek ki bu gazeteyi yayınlarken niyetleri muhtemelen bir yandan Rumen-Ulah çevrelerini, diğer yandan da Naço'nunkine rakip grup olan *Dituria* cemiyetinin üyelerini ortak bir Arnavut-Ulah propagandası lehinde yeniden harekete geçirmekti. 14 Ocak 1896'da *Dituria* yenilendiğine ve onur komitesinde V. Urechia gibi isimler yer aldığına göre, bu amaca ulaşıldı.

Demek ki Romanya'daki Arnavut diyasporası üzerinde Rumen-Ulah propagandasının hatırı sayılır bir ağırlığı olmakla birlikte, başka propagandalar da koloninin bazı kesimlerini kendilerine çekmeye çalıştılar. Örneğin 1893'te *Alvano-Makedonia* adında bir gazetenin ilk ve tek sayısı Bükreş'te Arnavutça ve Yunanca olarak çıktı, sonra gazeteye el kondu. Bunun, Arnavut-Ulah propagandası tarafından geliştirilen "Arnavut Makedon" kavramını sahiplenmek isteyen Hellen yanlısı çevrelerin bir girişimi olduğu varsayıla-

bilir.[147] Arnavut diyasporasının bir bölümünün de Rus-Bulgar propagandasından yana olduğu ileri sürülmektedir. Tanıklığının nesnel olmadığına kuşku bulunmayan Faik Konica'ya göre, 1886-1887'ye doğru otuz kadar Arnavut ileri geleni Rusya sefirine bir duyuru yollayarak, Naço'dan ayrıldıklarını ve kurtuluşlarını Rusya'dan beklediklerini bildirmişlerdi. Yine F. Konica'ya göre, 1890'da ise Sen Petersburg'a göç etmiş Korçeli bir Arnavut olan Koçof adında biri bir "Slav hizbi" örgütlemeye ve Kiril harfleriyle Arnavutça yayın yapmak üzere kaynak bulmaya çalışmış, ama başarısız olmuştu.[148]

Romanya'nın büyük ölçüde Korçalı ve Korçë bölgesinden Arnavutlardan oluşan Arnavut diyasporasındaki bazı Arnavutçuların faaliyetleri, kendi memleketlerinde de yankı buldu. Çıkan kitapların ve gazetelerin orada da dağıtılması bir yana, ilk Arnavut okulları bu bölgede açıldı.

KORÇË BÖLGESİ DİYASPORASI, PROTESTANLAR VE İLK ARNAVUT OKULLARI

Faik Konica 1899'da, Arnavut ulusal hareketi hakkındaki hatıralarında, şunları yazıyordu:

> "Çünkü Bükreş'teki, hatta İstanbul'daki Arnavutlar açısından ulusal sorun diye bir şey yoktu, ortada sadece *belediye kapsamında* bir sorun vardı (bu olayı daha sonra da gözlemledim ve bunu kanıtlayan bin tane olgu ortadadır): Onların gözünde tüm vatanperver çabaların amacı –sadece– Korçë şehrinin ulusal geleceğiydi."[149]

Faik Konica'nın bu sözleri abartılı olsa bile, Arnavut milliyetçiliğinin gelişiminde Korçe bölgesel ağının bu bölge ile bölge kökenli göçmenler arasında mevcut bağlar üzerinden tuttuğu yere bakıldığında yanlış sayılamaz. Birinci bölümde İstanbul, Romanya, Mısır, sonra Bulgaristan ve ABD'deki çeşitli kolonilerin büyük ölçüde Korçë ve civarından gelen göçler tarafından oluşturulduğunu görmüştük. Aile, bölge ve meslek dayanışmalarından meydana gelen bu yoğun ağın bir bölümü diyaspora Arnavutçuları tarafından okullar açmak ve Arnavut dilinin okunmasını yaygınlaştırmak için kullanılmıştı. Bitola bölgesine yerleşmiş Protestan misyonlarının da yararlandıkları bu ağ aracılığıyla, İstanbul'da tasarlanıp Bükreş'te basılan kitaplar dağıtıma

147 Iancovici, 1971, s. 228.

148 Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", 1899, HHStA, PA XIV/18, tomar XII/2: 25-26 ve 29-32.

149 Aynı kaynak, s. 37.

girmiş ve 1887'den itibaren Korçë bölgesinde Arnavut okulları açılmıştı. Bu okullardan ikisi yıllarca açık kalacaktı.

Bu gelişmeler aslında üç belli başlı dinamiğin sonucuydu: Daha 1879'da Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye'yi kuran İstanbul'daki Arnavutçular grubundan kaynaklanan dinamik; çocuklara anadilde eğitim imkânı temin ederek vatandaşlarının kültürel düzeyinin yükselmesine katkıda bulunmak isteyen Romanya veya Mısır diyasporasından birkaç Ortodoks Arnavuttan kaynaklanan dinamik; son olarak da, Kutsal Metinleri yerel dillerde yayma kaygısı taşıyan Protestan misyonerlerden kaynaklanan dinamik.

Birinci dinamiğe daha önce değinmiştik. İstanbul'daki Arnavutçular –esas olarak Şemseddin Sami, Naim Frashëri ve Yani Vreto– 1879'da bir alfabe geliştirmişler ve bir alfabe kitabı yayınlamışlardı. 1880'de, Osmanlı başkentinde yaşayan Korçalılar aracılığıyla, Romanya ve Mısır'daki Ortodoks Arnavutlarla temasa geçmişler, bu ülkelerde Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye'nin şubeleri açılmış ve maddi bağışlar toplanmıştı. 1884-85'te İstanbul'da son derece didaktik içerikli bir dergi (*Drita/Dituria*) yayınlamışlardı. Bükreş'teki birkaç Ortodoksla, Arnavutça ders kitapları yayınlanmasına yönelik somut bağlar da o dönemde kurulmuştu. Bir matbaa açılmasından sonra, Fraşeri kardeşler ve Yani Vreto tarafından yazılmış ilk ders kitapları, yukarıda da gördüğümüz gibi, 1886'dan itibaren çıkmaya başladı. Prova baskıları düzeltmek üzere Yani Vreto birçok kez Bükreş'e gönderildi. Bu konuda, Romanya'daki Arnavut kolonisinin genç Arnavutçularından Visar Dodani ile Frashëri kardeşler arasında mektuplaşma başladı.

Bu dinamik yavaş yavaş bir diğer dinamikle birleşti. Romanya ve Mısır'daki Arnavut kolonileri bünyesinde yer alan bazı zengin tüccarlar Arnavutça konuşanlara, Hellenizm içine entegre olabilmek da dahil olmak üzere, daha fazla şans tanımak amacıyla Arnavutça ilköğretimi desteklemek istemeye başlamışlardı.[150] Örneğin 1880'li yılların başında, meşhur bekâr Anastas Avramidhi Lakçe servetini, dostu Jovan Banka'nın –o da bekârdı– Yunanistan için yaptığı gibi, Arnavut dili için yapılacak çabalara bağışlamaya hazırdı. Bununla birlikte 1883'te *laso,* yani Korçë Ortodoks cemaatinin eğitim kuruluşlarının finansmanını yöneten kurum, Kahire'deki zengin bir göçmen tarafından miras olarak bağışlanan paranın Arnavutça eğitimin geliştirilmesinde kullanılmasını reddetmişti. O zaman *lasso*nun iki katı paraya sahip Anastas Avramidhi'nin aklına bir Arnavut *lasso*su kurmak fikri geldi – daha doğ-

150 Bundan sonraki paragraflar Dodani, 1930, s. 36 vd. ile Myzyri, 1987, s. 75-90'a dayanmaktadır.

rusu Bükreş Arnavut cemiyetinin gençleri tarafından bu fikre ikna edildi.[151]

1886'da Bükreş'te yaşayan genç bir Korçalı olan Thimi Marko, böyle bir girişimi destekleyecek yeterli sayıda taraftar bulunup bulunmadığını tespit etmek üzere Korçë'ye gönderildi. Yanında getirdiği Anastas Avramidhi'nin mektubuyla birlikte Ortodoks yetkililere –Metropolit ve ileri gelenler meclisi– başvurarak Korçë'deki okullara Arnavutçanın da eğitim dili olarak girmesini talep etti. Avramidhi Lakçe'nin mektubu etkili oldu, çünkü Kilise'ye ve okullara zengin bağışlar yapan birisi söz konusuydu. Yine de verilen cevap işi yokuşa sürer nitelikteydi, çünkü danışmanlar bu talebin ancak Arnavut dilinin Osmanlı devlet okullarına ve medreselere de sokulması koşuluyla kabul edilebileceğini bildirmişlerdi; bunun anlamı, Osmanlı makamlarının da onay vermeleriydi. Ayrıca danışmanlar bunun halkın değil, "Avusturya propagandası ve Protestanlar tarafından satın alınmış" birkaç kişinin arzusu olduğu bahanesine sığınmışlardı.

Bununla birlikte sorun yine de Korçe'ye taşınmış oldu ve bir başka mantık devreye girdi: *Taraf* (hizip) mantığı. Örneğin Jovan Kosturi gibi Metropolite karşı olan kişiler Arnavutçuları desteklediler. Jovan Kosturi tarafından yönetilen bu hizbe verilen adla, *tarafi i shqipes*'in ("Arnavut dili hizbi") yanında Müslüman ileri gelenler de –Orhan Bey Pojani ve Alo Bey Dishnica– saf tuttular. O zaman oluşan iki hizip arasında mücadele başladı. Metropolit Patrikhane'yi uyardı ve Anastas Avramidhi Lakçe'nin vasiyetini dondurdu. Ürken Lakçe fikir ve taraf değiştirdi ve yeniden zengin Ortodoksların yanına geçti. Hem Metropolit hem de Müfti, Arnavut dilinin insanları gâvur ve mason yaptığını, yani taraftarlarını kâfir safına soktuğunu açıkladılar. Tüm bu caydırma çabalarına karşın, onlarca insanı yanına çekmeyi başaran Arnavut dili hizbi, Bükreş ve İstanbul'daki Arnavutçulardan kendilerine ders kitapları yollamalarını ve bir okul açmak için izin talep etmelerini istediler. Bükreş kolonisinden Diamandi Torpe adında bir tüccar Korçë'deki evini okul haline getirilmesi için bağışladı.

İstanbul'da ise Frashëri kardeşler sonunda Maarif Nezareti'nden Pandeli Sotiri adına bir özel okul açma iznini kopardılar. Sotiri, yanında kardeşiyle birlikte Korçe'ye gitti ve yeni okul 7 Mart 1887'de açıldı. Başından itibaren bu okul, sonraki haftalarda bölgede yarı resmi olarak açılan diğerleri

151 Nikolla Naço ise 1885'te sahte bir adla İstanbul'a gidip Patrikhane'nin çevirdiği entrikaları Saray'a bildirmişti. Arnavutluk'taki kiliseler ve okullarda Yunanca yerine Arnavut dilinin kullanılmasını talep etmişti. Ama bunun Patrikhane'nin yetki alanına giren bir konu olduğu cevabını almıştı.

gibi,[152] gerek yerel makamların tavrından ötürü, gerekse nüfusun uzak durması veya korkması yüzünden sıkıntı çekti. İlk öğrencilerden biri olan Thanas Viso Mborja, iki yıl önce açılmış Korçe'deki Rumen okulunun öğrencisi olduğunu naklediyor. Kendi ana-babası gibi diğer Arnavut ebeveynler de çocuklarını bu okula daha sonra Romanya'ya çalışmaya gidebilmeleri için vermişlerdi. Yeni Arnavut okulunun müdür muavini geldiğinde, müdür hemen dört Arnavut öğrenciyi yanına çağırmış ve bu öğrenciler anında Arnavut okuluna gönderilmişlerdi.[153] Sonra aileler Yunan okuluna giden çocuklarını da getirdiler. Müslüman öğrenciler fazla değildi. Zaten okul özellikle Romanya ve Mısır diyasporalarının üyeleri tarafından destekleniyordu. Kardeşi Mihal'la birlikte 1895'te bu okula devam eden Koço Grameno'ya göre, okulda sadece iki sınıf bulunuyordu. Öğrencilerin çoğu Ortodokstu ve çok az Müslüman vardı. Çünkü çocuklarını bu okula gönderen Müslümanlar onları gâvur yapmak istemekle suçlanmışlardı ve memur iseler bu mevkilerini yitirmek veya başka bir yere sürülmek tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardı. Çocuklarını bu okula gönderen Ortodokslar ise *pafe* (dinsiz) olmakla suçlanıyorlardı. Sonuç olarak, öğrencilerin çoğu zanaatkâr çocuğuydu ve babalarının çoğu Romanya veya Mısır'da göçmen olarak yaşıyordu. Yani Arnavutça eğitime karşı olanlar onlara baskı yapamazdı. Öğretmenlerin ise hepsi Hıristiyandı.[154] Demek ki Arnavutçuluk ve Arnavutça eğitim Korçe'de yerel jeopolitik manzaraya, mevcut *taraflara,* bireysel ve ailevi stratejilere bağlı olarak gelişmeye başlamışlardı. Bu hadise daha ileride ayrıntılı olarak incelenecek.

Korçe bölgesinde Arnavutça metinlerin ve okumanın yaygınlaşmasında üçüncü bir etken daha rol oynadı. Bu, Protestanların, daha doğrusu Protestanlığı kabul etmiş bir Arnavut misyoner ailesinin faaliyetleriydi: Qiriazi ailesi. *British and Foreign Bible Society*'nin ağı dışında, Kırım Harbi'nden sonra *American Board* misyonerlerinin ağları da Balkanlar'da gelişmeye başlamıştı. 1873'te bir Amerikan Protestan misyonu Bitola'ya yerleşmişti. Burayı hem iklimi yüzünden, hem de ve asıl önemlisi civar nüfusu kendine çeken bir idari ve ticari merkez olduğu için tercih etmişlerdi.[155] Hıristiyan Ortodoks

152 Koço Sotiri Pogradec'de bir başka okul daha açtı. Bölgede dört okul daha açıldı; bunlardan biri bir Yunan okulunda ders veren Petro Nini Luarasi'nin müdürlüğünde Ersekë'te açılmıştı. Ama bu okullar kısa ömürlü oldu. Başka denemeler de görüldü ama bunlardan sonuç alınamadı.

153 Mborja, 1962, s. 4-6.

154 Korçe okulu, kuruluşu, işleyici ve öğrencileri hakkında, bkz. –bu öğrencilerden biri olan– Grameno, 1962, s. 7-8. Aslında 1890'lı yılların ortalarından itibaren Hafız Ali Korça da okulda ders vermişti.

155 Protestanların ve Qiriazi ailesinin rolü hakkında, bkz. Kuanrud, 1998, Lloshi, 1973-1974 ve Dishnica, 1997.

makamlar tarafından savrulan aforoz tehditlerini göze alarak Protestanlığı ilk kabul edenler arasında, 1877'de, on dokuz yaşında bu adımı atan genç Gjerasim Qiriazi de vardı. Bitola yakınındaki Tırnova köyü sakinlerinden olan ailesi kısa süre önce şehre, tam Protestanların kiraladıkları evin karşısına yerleşmişti. Qiriazi on üç yaşına kadar Yunan okuluna devam etmiş, sonra bir kunduracının yanında çırak olmuştu. Protestan misyonerler bu çokdilli gencin yeteneklerinden yararlandılar.[156] Ona çeşitli dersler verdiler, sonra Bulgaristan'daki Samokov Protestan seminerine gönderdiler. Buradan 1882'de mezun oldu. O zaman, kendi arzusu hilafına, Üsküp'teki Protestan misyonuna atandı. *American Board,* mali nedenlerden ötürü, Arnavutlara yönelik yeni bir vaaz cephesi açmak istemiyordu. Gjerasim Qiriazi ise kendi memleketinde ve özellikle Arnavutların arasında faaliyet göstermek istiyordu; bu nedenle, Arnavut edebiyatının dağıtımı konusunda daha katı bir tavır alan Osmanlı politikasından, aynı zamanda da Arnavutça okuma-yazma alanında ortaya çıkan rekabete uyum sağlama zorunluluğundan kaynaklanan bazı güçlüklere karşın Arnavutça Kutsal Metin dağıtımı konusundaki çabalarını sürdüren *Bible Society*'ye yönelmek zorunda kaldı.

Bible Society ve İstanbul'daki temsilcisi Alexander Thomson, Gjerasim Qiriazi'yi tam aradıkları kişi olarak gördüler. Konstantin Kristoforidhi gibi Arnavut diliyle ilgilenmekle kalmıyordu, onun aksine misyonerlik de yapmaya hazırdı. Gerçekten de birçok alanda hamleler yaptı: Arnavut dilinin vaaz dili olarak öne çıkarılması, Arnavutça metinler üretilmesi ve dağıtılması, süreli bir yayın çıkarma denemesi, Korçë'de kızlar için bir Arnavut okulu açılması ve bu alanlarda çok aktif olan Protestan ya da sempatizan Arnavutlardan küçük bir ağ oluşturulması.

1883'te Gjerasim Qiriazi Güney ve Orta Arnavutluk'taki misyonerlik faaliyetine başladı. 1885'te Bitola'da Arnavutça ayinler düzenlemeye başladı, bu da şehir ve bölgedeki Arnavutça konuşanların yavaş yavaş merakını çekti. 1890'dan itibaren, karısıyla birlikte Korçe'ye yerleşince orada da Arnavutça ibadeti başlattı. Bu ayinler Arnavut okulunun salonunda yapıldığından, şehrin Ortodoks makamları mutasarrıf nezdinde şikâyette bulundular, ama o müdahale etmek istemedi; daha sonra şikâyet vali nezdinde yinelenince, Qiriazi'nin okulda ayin düzenlemesi yasaklandı. Misyoner de bu ayinleri kendi evinde sürdürdü. Faaliyeti öyle etkili oldu ki, Patrikhane bu yeniliğe tepki gösterip son verinceye kadar, Arnavutça Korçe'nin Ortodoks kiliselerine girdi.

---

156 Birçok şehir sakini gibi o da Arnavutça, Yunanca, Ulahça, Makedonca ve Türkçe biliyordu.

Arnavutça metinlerin üretimi ve dağıtımı konusunda, Gjerasim Qiriazi 1884'te Osmanlı başkentinde bulunduğu sırada Toskça yeni bir alfabe kitabı kaleme aldı ve Kristoforidhi ile birlikte onun çalışmasını devam ettirebilmek için Geg dilini de öğrendi. Frashëri kardeşlerle temasa geçince, eserlerini en kolay şekilde dağıtmak ve bu nedenle Toskça eserlerde Yunan alfabesini tercih etmek isteyen *Bible Society* ile Latin harflerine dayanan kendi alfabelerini kabul ettirmek isteyen İstanbul'daki Arnavutçular arasındaki problemi anladı. Şemseddin Sami'nin kardeşi Naim Frashëri'nin, *Bible Society*'nin Yunan harfleriyle basmaya niyetlendiği eserlerin çıkışını engellemek için Maarif Nezareti'nin sansür bürosundaki konumunu bile kullandığı, ama Arnavutlar arasında bir çalkantı çıkabilir endişesiyle yasağın üstlerinden kaynaklandığını söylediği de ileri sürülüyordu.[157] Sonraki yıllarda *Bible Society*'nin birkaç yayını daha Yunan harfleriyle yapılsa da –yine Konstantin Kristoforidhi tarafından yapılmış tercümeler– Gjerasim Qiriazi İstanbul'daki Arnavutçuların alfabesiyle kitap basmak konusunda Alexander Thomson'ı ikna etmeyi başardı. Frashëri kardeşler ve Yani Vreto tarafından tasarlanmış ders kitaplarıyla aynı süreç içinde, 1889'da Bükreş'te bu şekilde iki kitap yayınlandı.

1890'lı yılların başında, Qiriazi Protestan misyonunun kilisesi ve okulu için dini nitelikte olan ve olmayan Arnavutça birçok metin kaleme aldı veya tercüme etti. Hatta 1892'de *Lettra e Vllazerise* (*Kardeşlik Mektubu*) adında bir süreli yayın çıkarma işine girişti. Bu yayında Arnavutça eğitimin ve Arnavut okullarının gerekliliği üzerinde duruyordu. Çok amatör biçimde üretilmiş bir ikinci sayı da birkaç nüsha halinde basıldı. Nikolla Naço sonraki sayıları Bükreş'te bedava basmayı önerdi ve *Kardeşlik Mektubu*'na girmek istedi. Ama bu tasarı asla gerçekleşmedi ve gazete bir daha çıkmadı.

Protestan misyonerlerin çok değer verdiği bir konu olan yerel dilin yaygınlaşması, sahada Arnavutça kitap dağıtımıyla da ilgiliydi. Gjerasim Qiriazi'nin bu konudaki işlevi önce Bitola, sonra da Korçë'de *Bible Society*'nin kitapçısı ve temsilcisi olmaktı. Ayrıca *Bible Society*, tüm Arnavutluk'ta İşkodra'ya kadar uzanan bir hamallar ve kitapçılar ağı oluşturmuş, ama İşkodra'daki satışlar çok düşük kalmıştı.

Gjerasim Qiriazi'nin çabalarının bir diğer sonucu da 1891 sonbaharın-

157 Osmanlı makamlarının, 1882'de Konstantin Kristoforidhi tarafından Arnavutça bir gramer kitabı –yani dinî olmayan bir kitap– yayınlanmasından memnun olmadıkları doğrudur. 1883'te *Bible Society*'nin İstanbul'daki sorumlusu İngiliz sefaretinden bir mektup almıştı; bu mektupla Osmanlı makamları Arnavutça yazımında Yunan harflerinin kullanılmasını yasaklıyor ve Arnavutluk'taki durumdan ötürü *Bible Society*'nin kitaplarının dağıtımına artık izin vermediklerini bildiriyorlardı.

da Korçe'de bir kız okulu açılması oldu. 1887'de açılan Arnavut okulu karşılaştığı mali ve diğer güçlükler sonucunda giderek gerilemişti. İlk müdür Pandeli Sotiri maaşının yetersizliği yüzünden İstanbul'a geri dönmüştü. Gjerasim Qiriazi, kızkardeşi Sevasti İstanbul'daki Protestan okulundan diplomasını alınca, Naim Fraşeri'nin de araya girmesi sayesinde, Korçe Protestan misyonu tarafından yeni bir okul açılmasına izin veren bir irade çıkarttı.[158]

Gjerasim Qiriazi'nin Arnavut dilinin ve Kutsal Metinler'in yaygınlaştırılmasına yönelik bu iki yönlü çabaları önce çoğaldı, sonra da nöbeti Protestan olan veya sempatizan haline gelen küçük bir Arnavut grubunun çabalarına devretti: O da Samokov'dan mezun olan kardeşi Gjergj, İstanbul'daki Amerikan okulunu bitiren kızkardeşi Sevasti, Grigor Cilka ve Fanta Eftimi. Kasım 1892'de Gjerasim Qiriazi onlarla ve Herakli Bogdani, belki Petro Nini Luarasi gibi başka birkaç kişiyle birlikte "İncil Kardeşliği"ni kurdu. Gjerasim Qiriazi'nin 1894'teki vakitsiz ölümünün ardından, kitapların Arnavutluk ve Makedonya'daki dağıtımında onun yerini kardeşi Gjergj aldı. Daha sonra Sevasti öğrenim için Amerika'ya gitti ve Arnavut Protestan okulundaki yerini kızkardeşi Paraşkevi doldurdu.

Gerek Korçë'de iki okul açılması, gerekse Protestanlar veya farklı Arnavut kolonilerinin üyeleri tarafından yayınlanmış süreli yayınların ve kitapların dağıtımı, Arnavutça metinlerin okunması aracılığıyla gençlerin ve daha yaşlıların dillerinin öğrenilmesi ve Arnavutçu temalar konusundaki duyarlılıklarını artırdı.

ARNAVUTÇULAR AĞINDAN OKUYUCU ÇEVRELERİNE

1876 öncesinde mektuplaşmalar ve birkaç buluşma sonucunda küçük bir Arnavutçu ağı oluşmuştu. Haberler, fikirler ve ortak eylem tasarıları bu şekilde dolaşıma girmişti. 1876-1881 yıllarındaki siyasi çalkantılar hem bu ağın genişlemesine, hem de bir yandan birçok Arnavutçu alt-ağa, diğer yandan "okuyucu ağları"na, yani şu veya bu ölçüde duyarlı alıcılara dönüşmesine katkıda bulundu. 1890'lı yılların ortasına doğru bu alıcılardan bazıları da girişimci haline geldiler.

Arnavutçular ağında görülen en karakteristik gelişme önce bünyesine Müslümanların da katılması oldu. Hatta Frashëri kardeşler, ağırlık merkezi kolonilerden imparatorluğa kayan Arnavutçuluğun irtibat noktası oldular. Gerçi Epir'li oldukları için diğer Arnavutçularla –Ortodoks veya Yu-

158 Okul Protestan misyonları tarafından sübvanse ediliyordu.

nan ritinden Katolik– bir Yunan kültürünü paylaşıyorlardı. Ama Hellenizme karşı daha serbest bir tavırları olduğundan, kitleleri daha seferber edici bir Arnavutçuluğun öncüleri oldular. Abdül Frashëri Arnavutlar için siyasal özerkliğin başlıca savunucularındandı. Sami ve Naim ise Arnavut dilinde okuma-yazma öğrenilmesinin ve bir Arnavut ulusunun varlığı fikrinin Türkçe olarak yaygınlaştırılmasının en etkin mimarları oldular. Onların Girolamo De Rada, Thimi Mitko ve diğerleriyle olan yazışmaları, daha önceden mevcut olan ve göreli dar kalmış Arnavutçu ağıyla tamamen bütünleştiklerini gösteriyor.

Bununla birlikte genişleme sürdü ve böylece başlıca yerleşim merkezleri Osmanlı başkenti, Romanya ve Mısır olan yeni alt-ağlar adı verilebilecek bir oluşuma yol açtı. Bitola ve Korçe bölgesinde daha yukarıda değindiğimiz bir Protestan ağ da şekillendi. Bunun merkezinde yer alan Gjerasim Qiriazi "ana" Arnavutçu ağının üyeleri olan Thimi Mitko, Girolamo De Rada, Frashëri kardeşler ve Bükreşli Nikolla Naço gibi başka Arnavutçularla mektuplaşıyordu.

Bu yeni alt-ağların oluşumu veya güçlenmesi, örneğin Bükreş'te kurulan ilk vatanperver cemiyetin oluşumunda gördüğümüz gibi, sık sık mesleki, bölgesel ve/veya ailevi bağlar aracılığıyla hayata geçiyordu. Arnavutçular arasında evlilik ittifaklarına önceden de sıkça rastlanıyordu, ama şimdi bu ittifaklara Arnavutçuluk duygusunun paylaşılması yön veriyordu. Bir sonraki bölümde bu değişimi inceleyeceğiz. Şimdilik, Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye'nin kurucuları arasında yer alan İbrahim Starova/Berzeshta'nın Frashëri kardeşlerin bir kızkardeşiyle evlendiğini[159] ve Paşko Vasa'nın ikinci eşinin yine Cemiyet üyesi Katolik Bonati kardeşler gibi bir Bonati olduğunu belirtmekle yetinelim.[160] Ayrıca Said Toptani ailesini de –Paris'te eğitim görmüş, alfabe hakkındaki ilk toplantılara katılmış Tiranlı bey– Frashëri ailesine bağlayan iki evlilik söz konusuydu: Said'in oğlu Murad Toptani Naim'in bir yeğeniyle evlenirken, Naim ve Sami'nin erkek kardeşi Mehmed Frashëri de Said'in kızkardeşini eş olarak almıştı.[161]

Arnavutçu alt-ağlar arasındaki bölünmelerde, tıpkı Arnavutçuluğun gelişmesine karşı muhalefetler içinde olduğu gibi, basit ideolojik tavır alışların ötesine geçen *taraf* mantıkları da etkili oluyordu. Bunu Bükreş'te iki rakip Arnavut cemiyetinin ortaya çıkmasında görmüştük; burada sosyal ayrılıklar

159 Butka, 2000, s. 6.
160 Elsie, 1995, s. 261.
161 Nishku, 2000, s. 81.

rol oynamıştı. Ayrıca Korçë'ye Arnavutça eğitim getirilmesi konusunda da, Metropolite karşı daha önceden mevcut olan muhalefet bir Arnavut okulu açılmasından yana bir hizbin şekillenmesine olanak tanımıştı.

Yayınların gelişmesi ve ilk okulların açılmasıyla birlikte, okuyucu ağları ya da çevreleri yavaş yavaş oluştu. "Arnavutçu ağları"ndan "okuyucu çevreleri"ne bu geçişin nasıl gerçekleştiğini inceleyelim. İlk süreli yayınlar Thimi Mitko, Anastas Kuluriotis, Girolamo De Rada veya Frashëri kardeşlerden oluşan başlangıçtaki Arnavutçu ağı tarafından aşağı yukarı mektuplaşmalarla geliştirilen tasarılardan hareketle şekillendirildi. Önceki yıllarda olduğu gibi, Arnavutçular 1880'li yıllarda da kendi yayın tasarıları hakkında yazışmayı sürdürdüler.[162]

İlk süreli yayınların dağıtımı da bu ağ üzerinden gerçekleşti ve matbuatın o kadar şahsi olmayan niteliği daha sonra bu ağın genişlemesine katkıda bulundu. Örneğin –İtalya Arnavutları, Prenses Dora d'Istria, Yunanistan'da Kupitoris, Bükteş'te Nikolla Naço, İstanbul'da Fraşeriler ve Konstantin Kristoforidhi, dilbilimciler Gustav Meyer ve Urban Jarnik ile olan temasları nedeniyle başlangıçtaki Arnavutçu ağın önemli bir irtibat noktasını teşkil ettiğini gördüğümüz– Thimi Mitko 1883 ile 1887 arasında Girolamo De Rada'nın *Fiamuri Arberit*'inin dağıtımındaki kilit isimlerden biri olmuştu. Mısır'da gazeteye abone olabilecek insanlar arıyor, para topluyor ve De Rada'ya adresleri bildiriyordu. Kendisi de bazı kişilere *Fiamuri* nüshalarının dağıtımını yapıyordu. Bükreş'teki Arnavutların da gazeteye yardım etmesini sağladı; bunun için De Rada'ya, her sayıdan on, on beş nüshanın dağıtılmak üzere gönderilebileceği Bükreşli bir Arnavutun adını verdi.[163]De Rada'yı gazetenin karşılaştığı dağıtım sorunları hakkında bilgilendiren de oydu: Mısır'da gazete birçok abonenin eline geçmiyordu; anlaşılan Osmanlı makamları yüzünden gazete Korçe, Manastır/Bitola ve İstanbul'a da zor ulaşıyordu. Ayrıca içeriği her zaman çok iyi anlaşılamıyordu (İtalyanca ve Arbereş lehçesinin kullanılmasından ötürü). Son olarak, Thimi Mitko gazetenin içeriği hakkında kendi yorumlarını da gönderiyordu (makaleler, editöre mektuplar, vb.).[164]

Demek ki Arnavut basını ve taşıdığı fikirler siyasi ve diplomatik makamlara yapılan gönderiler dışında, kendi kişisel veya mesleki tanışıklık ağlarını kullanan Thimi Mitko gibi şahsiyetler sayesinde yavaş yavaş daha geniş bir çevreye yayılmaya başladılar. *Sqipetari/Albanezul* gazetesi Yusuf Ali Bey

162 Clayer, 2003b, s. 49.
163 Mitko, 1981, s. 660 vd.; *Shoqerite patriotike*, 1987, s. 28-29 ve 36-37.
164 Mitko, 1981, s. 662 vd.

sayesinde Bulgaristan'da aboneler bulmayı başarmıştı.[165] Bitola'ya yerleşmiş Qiriazi ailesinden Protestan misyonerlere de birkaç nüsha geliyor, onlar da bu gazeteleri Bitola ve Korçe bölgesinde dağıtıyorlardı.[166] Faik Konica'ya göre, büyük bölümüyle Frashëri kardeşlerin eseri olan *Drita/Dituria* dergisi ise onların dahil oldukları Tosk Arnavut memurlar çevresi içinde birçok okuyucuya sahipti.[167] Demek ki burada da tanışıklık ağları üzerinden bir dağıtım olduğu varsayılabilir.

Yayıncıdan okuyucuya doğru basit bir dağıtım söz konusu değildi. Süreç ters yönde de işliyor, okuyucular saptamalarını ve tepkilerini yayıncılara bildiriyor, onlar da bu görüşlere gazetelerinin sütunlarında yer veriyorlardı. Bu doğum döneminde, sayıları çok fazla olmayan, düzensiz olarak çıkan ve genellikle kısa ömürlü olan Arnavut gazeteleri, Arnavutçu çevrenin genişlemesine katkıda bulundu, ama bunu hâlâ mektuplaşmalar dönemindeki tarza yakın bir şekilde gerçekleştirdi: Okuyucuların çoğu aboneydi ve dergi ya da gazeteler ellerine posta ile geçiyordu; içerik kısmen mektuplarla şekilleniyordu; makaleler, birbirlerine makale ve kitap da gönderen Arnavutçular arasındaki yazışmaların içeriğine benziyordu. Yine de gelecekteki bazı gelişmelerin ilk adımları şimdiden ayırt edilmektedir, 1896-1897'den sonra bu gelişmelerin çapı büyüyecektir: bir taraftan, bu tarz basın-yayın organlarına –Rumen hükümetinin yapmaya başladığı gibi– gizlice maddi destek vererek onları kullanan hükümetlerin varlığı nedeniyle artan bir politizasyon; diğer taraftan, yerel veya sosyal özgün koşulların belirmesiyle birlikte bir tür parçalanma. Örneğin Romanya'da yayınların Ulah propagandasına hizmet amacıyla "ele geçirilmesi", İtalya'da İtalyan politikası tarafından kullanılması veya Osmanlı İmparatorluğu'nda genç Müslüman Arnavut memurlar açısından reformlar sorunuyla bağlantılar.

Abdülhamid devrinden de önce *Bible Society* tarafından başlatılan ve artık Arnavut "vatanseverler"in de katkı verdiği kitap dağıtımı da Arnavutça okumanın yaygınlaşmasını sağladı. Bükreş'te yayınlanan iki kitaptaki ön siparişçi listeleri incelenirse, ilgili bölgelerin esas olarak Korçe, Osmanlı başkenti ve Romanya ile Mısır'daki koloniler olduğu görülür. Daha da kesin bir ifadeyle, bir yanda Korçe ve göç nüfusunun Ortodoks ağları, diğer yanda da Korçë'de bir Müslüman ağ ve Osmanlı başkentinin esas olarak Tosk Orto-

165 Iancovici, 1971, s. 228. Aboneler arasında Bulgar siyasetçiler de vardı.
166 *A.g.e.*, s. 37.
167 HHStA, PA XIV/18, tomar XII/2, Konica, *Mémoire sur le mouvement national albanais*, Brüksel, Ocak 1899, s. 43.

dokslar ve Müslümanlardan oluşan daha kozmopolit çevreleri söz konusuydu. Bu sonuncular bey veya efendi unvanlarını taşıyordu; belki de ulema mensupları söz konusuydu.[168] İki resmi okul açılması da –1887'de açılan okul ve 1891'de açılan Protestan okulu– doğal olarak Korçë'nin bir odak olarak güçlenmesine katkıda bulundu.[169] Bitola'da olduğu gibi, bu şehirde de Arnavutça şekillenmeye başlayan küçük Protestan misyonerler ağı sayesinde kilise dili de olmuştu. Aslında matbuatın dağılımı oldukça yavaş ilerledi. 1896'da Kavala'da bulunan Sotir Kolea, buradaki Arnavutlara okuma yazma öğretmeyi denedi. Romanya'daki Arnavutlara hitaben kaleme alınmış bir mektupta bunun ne denli zor bir iş olduğunu açıklıyordu. Bir yandan, çok sayıda alfabe kullanılıyor olmasından yakınıyordu. Diğer yandan elinde dağıtacak kitabı kalmamıştı ve Bükreş'teki Cemiyet'ten de isteme olanağı yoktu, çünkü kitaplar eline posta yoluyla ulaşmıyordu. Bu nedenle Trieste üzerinden kitap getirtmeyi düşünüyordu.[170]

Bununla birlikte Arnavutçulukta, hatta Arnavutça okumada görülen gelişmenin azlığı sadece çok sayıda alfabe kullanılmasından, matbuat kıtlığından veya dinî makamların ya da hükümet yetkililerinin karşı çıkışlarından kaynaklanmıyordu. Nihai bir duyarlılık kazanmak için bir gazete veya Arnavutça bir kitap okumak yeterli olmuyordu. 1896'dan sonra her şeye karşın Arnavut milliyetçilerin arasında yer alacak Bajo Topulli örneği üzerinden bu saptama doğrulanabilir. Ergiri/Gjirokastër'in önde gelen ailelerinden birinden olan Bajo Topulli İstanbul'daki bir askeri rüşdiyeye girmişti ve orada diğer derslerin yanı sıra Fransızca da öğreniyordu. Kendi ifadesine göre, 1885'e doğru başkentteki Arnavut öğrenciler arasında bir alfabe kitabından ve bunu bedava dağıtan Yani Vreto'dan çok söz ediliyordu. Medreselerdeki öğrenciler onun bir hain olduğunu, Rumlara satıldığını söylüyorlardı.

---

168 Muhamet Çami'nin *Ervehеja* şiirinin basımı için, yüzelli beş Korçe sakini ön sipariş vermişti, bunlardan altmışı Müslümandı. İstanbul'dan on sekiz Arnavut da sipariş vermişti; biri Katolik biri Mirditeli, dördü Ortodoks ve onu Müslümandı. Bükreş diyasporasından otuz Ortodoks ve Mısır diyasporasından da yirmi beş kişi (üçü Müslümandı) ön sipariş listesinde yer almıştı. Yani Vreto tarafından 1889'da yayınlanan muhasebe kitabı için: Şibin el-Kom'dan dokuz Ortodoks Arnavut (ikisi kadın); Zifte'deki Krei ailesinden üç Ortodoks, Mansure'den sekiz Ortodoks ve bir Müslüman; Bükreş'te: Korçe kolonisinden altmış Ortodoks; İstanbul'da iki Ortodoks ve Starove, Frashër, Permet, Ergiri/Gjirokastër ve Tiran'dan bey, Ergiri/Gjirokastër ve Starovë'dan efendi unvanlı on altı Müslüman.

169 Arnavutça eğitimin yarı resmi okullarda da yapıldığı Korçe bölgesi dışında, Arnavutça yarı resmi şekilde Güney Arnavutluk'taki okullarda da öğretiliyordu. Örneğin Ergiri/Gjirokastër yakınındaki Qestorat'ta, öğretmen Koto Hoxhi alfabe kitapları dağıtmış, hatta bir Arnavut okulu açmayı denemişti. Bazı Ortodoks ileri gelenlerin tepkisi üzerine hapse atıldı (Pepo, 1962, s. 72 vd).

170 Buda ve Domi, 1972, s. 279-280, Sotir Kolea'nın mektubu, Kavala, 29 Aralık 1896.

"Modern" okullara gidenler ise, tam tersine ondan "iyi bir Arnavut" olarak bahsediyorlardı. Bajo Topulli, bizzat Yani Vreto'nun bir gün kendisine söz konusu alfabe kitabını verdiğini de nakletmektedir. Bu konudaki saptamaları ilginçtir. Onu en çok etkileyen, doğduğu bölgede birçok kez dinlediği bir türkünün sözlerini okuması olmuştu. Demek ki tamam sözlü alana ait olan bir şey –hem türkü, hem de Arnavut dili– farklı metin türleriyle ve Türkçe, Arapça ya da Fransızca ile birleştirilen –ama Arnavutça ile değil– yazı alanına geçiyordu. Yani Vreto'nun ona, hakkında hiçbir şey bilmediği Prizren Birliği'nden da bahsettiğini ekleyelim. Bu Arnavutça kitabı okumak, genç Bajo üzerinde hemen ve doğrudan sonuçlara yol açmamıştı. Zaten hatıralarında o dönemde bazı arkadaşlarının Rumca sayesinde bir tüccar veya sarraf yanında kâtip, Türkçe sayesinde devlet memuru olunabileceğini, halbuki insanın hayatını Arnavutça ile kazanmasının imkânsız olduğunu söylediklerini nakleder. Bajo Topulli rüşdiyenin ardından bir idadiyeyi, nihayet Darülmuallimin'in fen bölümünü bitirdi. 1893'te kimya, kozmografya ve "kayıt tutma" hocası olarak Trabzon lisesine atandı. İki yıl sonra müdür muavini ve coğrafya ve fen hocası olarak Erzurum lisesine gönderildi. Ancak o dönemde, *Bible Society*'nin yerel temsilcisiyle tanıştıktan sonra Arnavutçu oldu.[171]

HÂKİM BİR SÖYLEMİN İNŞASINA DOĞRU

1876-78 sonrasında daha geniş çevrelerin duyarlılık kazanmasına ve seferber olmasına geçiş, Arnavutçuların söylemininin türünü, araçlarını ve içeriğini de zorunlu olarak değiştirdi. Bilimsel veya folklorik incelemeler ve mektuplaşmalar çerçevesinden çıkan söylem, artık diplomatlara, hükümetlere, basına, çeşitli dinlerden ve toplumsal konumlardan Arnavutlara hitap etmeye başladı. Layiha, gazete makalesi, süreli yayın, kitap, ders kitabı veya şiir biçimlerine büründü. Çoğu kez örtüşseler bile, yine de iki söylem mevcuttu: Dış kullanıma, "Arnavut olmayanlara" yönelik söylem ve "Arnavutlara" seslenen iç kullanıma yönelik söylem. Her iki durumda da birleşik bir ulusun varlığını öne çıkarmak söz konusu olduğu için, hem Arnavut'luğa ilişkin gerçeklikleri hem de farklı Arnavut'luk inşalarını örten hâkim bir söylem belirmeye başladı.

Doğu krizi sırasında geliştirilen dış kullanıma yönelik söylem genellikle Arnavutların hepsinin üzerinde ittifak ettiği bir söylem olarak sunuluyordu. Örneğin Paşko Vasa İngilizlere hitaben kaleme aldığı bir memorandumda,

171 Pepo, 1962, s. 177-179. Burada, hatalı bir biçimde, söz konusu misyonerle temasa Erzurum'da değil Prizren'de geçtiği belirtilmiştir. Bajo Topulli'nin kariyeri hakkında, ayrıca bkz. *Sicill-i Ahval* (Başbakanlık Arşivi), 177, s. 271.

"tüm Arnavutların" kendilerini Türkiye'ye bağlayan zincirleri kırmaya kararlı olduklarını veya "tüm Arnavutların" bir Slav ülkesine boyun eğmeyi reddettiklerini ifade ediyordu.[172] Aynı Paşko Vasa bir başka memorandumda ittifak halinde çalışan bir topluluk imgesi çiziyordu: Arnavut Ligası fikri "herkesin bilincinde" ortaya çıkmıştı, Arnavut Ligası "sezgisel ve kendiliğinden bir uzlaşma"nın sonucuydu. Hatta Arnavut halkını, Avrupa'ya birinci tekil şahıs olarak seslenen, bir ruhu, bir bilinci olan bir varlık haline getiriyordu:

> "Yaşamak istiyorum, ilerlemek istiyorum, mutlu olmak istiyorum! Niye beni sakat bırakmaya uğraşıyorsunuz? Ben sizin ailenizin üyesiyim; yeniden sizin toplumunuz içinde erimeme, sizinle birlikte medeniyetin nimetlerinden yararlanmama izin verin. Bir ruhum, cömert bir kalbim, iyi niyetim var; beni eğitin, iyi yola sokun ve varoluşumu boğan engellerden kurtulduğumda diğerleri kadar hızlı bir şekilde ilerlediğimi göreceksiniz."[173]

Basında da Arnavutçu tavır alışların tüm Arnavutların görüşlerini temsil ettiği ifade ediliyordu. Hatta 17-29 Haziran 1878 tarihli *Tercüman-ı Şark*'ta, "Yanya mebusu"nun, yani Abdül Frashëri'nin *Basiret*'te yayınlanan makalesinin "tüm Arnavutların görüşünü ifade ettiğini", "içeriğinin tüm Arnavutluk nüfusu tarafından onaylandığını" ve bu onamanın "Arnavutlar tarafından Babıâli'ye, Avrupa ülkelerinin hükümetlerine ve Berlin Kongresi'ne çekilen protesto telgraflarınca da tasdik edildiğini" açıklayan imzasız bir mektup bile yayınlanmıştı.[174] Genel anlamda "biz" kullanımı da eskiye göre çok daha fazla görülüyordu.

Tabii ki burada söz konusu olan, Arnavutların bir ulus, diğer Yunan, Slav, Türk vb. uluslardan ayrı, çok eski bir ulus –Avrupa'nın en eski ulusu– oluşturduklarını, bir dilleri, özel âdetleri ve şanlı dönemleri bulunduğunu dünyaya açıklamaktı. Söylemin önemli bir öğesi, ulusun dinden ayrı olduğunu, ondan daha önemli olduğunu ve dinin bir bölünme etkeni olmadığını beyan etmekti. Paşko Vasa birçok dilde yayınlanan eserinde şunları yazıyordu:

> "Bizim bakış tarzımıza göre, ister Müslüman, ister Ortodoks, ister Katolik olsunlar, Arnavut nüfus toplulukları otuz asır önce nasıl iseler öyle, Avrupa'nın en eski halkı, bilinen tüm ırkların en az karışmışı olarak kalmışlardır. Bu ırk, mucize sayılabilecek ve açıklayamayacağımız bir hadise sonucunda yok eden ve dönüştüren zamana direnmeyi başarmış, ne ileri bir ede-

172 Rizaj, 1993, s. 188.
173 *La Ligue albanaise*, 1988, s. 94-96 (22/10/1878 tarihli memorandum).
174 Frashëri, 1990, s. 138.

> biyatı ne de ileri bir medeniyeti olmadan dilini koruyabilmiş, üstelik asırların gelişmesi içinde muzaffer bir şekilde yayılan dinlerin inanç ve ritlerini dış tezahürler bakımından reddetmeden, uzlaşmazlık içine girmeden kendini korumayı bilmiştir."[175]

Arnavutlara yönelik söylemde de aynı öğelere rastlanmaktadır. Birleşik bir ulus imgesi sürekli mevcuttu. Bununla birlikte, iç söylemin bir çehresi daha vardı; bölünmeler, özellikle de dinsel ayrılıklar kınanıyor ve böylelikle Arnavutlar birleşmeye çağrılıyordu. Ayrıca iç söylem daha çok dili geliştirmenin, yazmanın ve okumanın önemi üzerinde duruyordu, çünkü ulus bilgiye anadili aracılığıyla erişemezse ne hayatta kalabilir ne de aydınlanma ve medeniyet özlemi taşıyabilirdi. Alfabe konusunda bir mutabakata varılmasını da bu zihniyet sağladı; halbuki 1860'ların sonunda hiçbir çözüm herkesin katılımını sağlayamamıştı. Sonraki siyasal gelişmeler İstanbul'daki Arnavutçuları Avrupalı kimlik[176] ve belki de Yunan-Arnavut farklılığı adına Latin harflerine dayanan bir alfabeyi benimsemeye ikna etmişti; teknik nedenleri de (baskı kolaylıkları) unutmamak gerek. Yine de bu mutabakatın sağlanması çok kolay olmadı. 1878'de bile Yani Vreto hâlâ Latin harfleriyle tamamlanmış Yunan temelli bir alfabe için mücadele ediyordu. "İstanbul alfabesi" denen alfabenin kabulünden sonra bile, *Bible Society*'nin İstanbul temsilcisine göre Arnavut vatanseverler bu konu hakkında hâlâ bölünmüş durumdaydılar.[177] Mayıs 1889'da Bükreş'teki bir Arnavut komitesi *Bible Society*'nin Latin alfabesini bırakıp Yunan alfabesine geri dönmesini istemişti.[178] Demek ki en çekinceli davrananlar Hıristiyan Ortodokslar olmuştu. Teknik, ama aynı zamanda siyasal ve kültürel değerlendirmeler sonucunda, çeşitli müteşebbisler Latin harflerine dayanan değişik alfabeler kullanmaya yönelmişlerdi (Romanya'da Naço, İtalya'da De Rada, İşkodra'da Cizvit misyonerler, vb.).

Zaten Arnavutçular arasındaki mutabakatlar çoğunlukla söylem düzeyinde kalıyordu. Arnavutçu ağ bünyesinde kendini tüm Arnavutçuların veya bir "komite"nin temsilcisi olarak gösterip bir Arnavutçu "hareket" imajı oluşturmak sık rastlanan bir davranış biçimiydi. Anastas Kuluriotis gazetesi *I Foni tis Alvanias*'ın ilk sayısında, Arnavutçuların/Arnavutların başka gazetesi ol-

175 Wassa Efendi, 1879a, s. 53-54.

176 Alfabe kitabının girişinde Latin harflerinin seçiliş gerekçesi şöyle açıklanıyordu: "Arnavutluk Avrupa'nın bir bölümüdür ve Arnavutlar Avrupa uluslarından biridir; dolayısıyla, Arnavut dili de Avrupa'nın harfleriyle, yani Latin harfleriyle yazılmalıdır" ("Alfabetare e Gluhese Shqip", Fraşeri, c. 1, 1988, s. 245).

177 Bu konuda bkz. A. Thomson'un raporu, 8/2/1882 (Lloshi, 1973-1974, s. 183).

178 Aynı kaynak, s. 122.

madığı için bu süreli yayını çıkarmaya karar verdiğini ifade ediyordu. Girolama De Rada ise, *Fiamuri Arberit*'in "Arnavutluk'taki ve kolonilerdeki beylerden oluşan bir komite" tarafından yayınlandığını belirtiyordu. Daha sonraları, Nikolla Naço'nun çıkardığı *Sqipetari* gazetesi De Rada tarafından kendi *Fiamuri Arberit*'inin devamı olarak görülecekti, zaten Naço ona göre, "Yunanların küstah sahtekârlığına karşı Arnavut tepkisini" temsil ediyordu.[179]

Arnavutça, yani öncelikle Arnavutlara yönelik matbuatın içeriğine gelince, bunları iki kategoriye ayırmak yerinde olur: Dinsel metinler ve dinsel olmayan metinler. Roma ve İşkodra'da yayınlanan Katolik kitaplarını, *Bible Society* yayınlarını ve İstanbul'da Arap harfleriyle Arnavutça olarak basılan iki mevlid çevirisini bu kategoriye sokabiliriz.[180] İçerikleri çoğunlukla sadece dinsel nitelikte olduğu için, öncelikle okuyucuların bilgilerinin ve dinsel bilincinin güçlenmesini amaçlıyorlardı. Kutsal metinlerin, azizlerin yaşamöykülerinin veya diğer dinsel metinlerin bu yeni dağıtım biçimi, inancın ve dinsel kimliğin de tabiat değiştirmekte olduğunun göstergesiydi. Bu kitapların dağıtımı Arnavutça okuma konusundaki duyarlılığı artırıyor, özellikle Protestanlık örneğinde ise belli bir Arnavutçuluğu da geliştiriyordu. Çünkü Konstantin Kristoforidhi İncil'in çağrısından çok, dilin yaygınlaşmasına önem veriyordu. Qiriazi ailesi ve onların oluşturduğu ağ ile birlikte, Arnavutçuluk ve İncil propagandası bir arada yürüyecekti.

Dinsel olmayan matbuat kategorisi içinde, alfabe kitapları, süreli yayınlar ve ders kitapları bulunuyordu. İçeriklerine kitabın çeşitli yerlerinde değindiğim süreli yayınlar genellikle epey az sayı çıkabilmişlerdi. Bu nedenle belirli bir Arnavut'luk imgesinin yaygınlaştırılmasında alfabe ve ders kitapları –onların dağıtımı da sınırlı kalmakla birlikte– önemli bir rol oynamışlardı. Hem bu ders kitapları, hem 1879'da İstanbul'da yayınlanan alfabe, hem de *Drita/Dituria* dergisinin içeriği esas olarak Şemseddin Sami ve Naim Fraşeri ile Yani Vreto tarafından oluşturulmuştu. En ideolojik içerikli eserler Fraşeri kardeşlerin kaleminden çıkmıştı. *Kamusü'l-âlem*'de doğrudan, buradaki metinlerin vilayet salnamelerinde alıntılanması ile de dolaylı olarak Türk dilinde bir Arnavut'luk şekillenmesine katkıda bulunan Şemseddin Sami Arnavut dilinin bir yazı dli haline getirilmesinin başlıca mimarlarından biri olmuştu. Bir alfabe ve bir gramer kitabı da kaleme almıştı. Ama bu kitaplarda, genç bir

179 Petrotta, 1932, s. 357.

180 Birinci çeviri 1878'de Karadağ ve günümüzdeki Kuzey Arnavutluk Müslümanları için; ikincisi ise 1880'li yıllarda Kosova Müslümanları için basılmıştı (Kaleşi, 1970c). "Aljamiado" adı verilen, yani Arap harfleriyle Arnavutça kaleme alınan elyazmaları ise 18. yüzyıla kadar uzanmaktadır.

Arnavutun ağzından yazılmış ve Arnavut dilinin güzelliğinden ve onu okuyup yazmanın gerekliliğinden söz eden bir mektup örneği dışında, ideolojik tavır alışlara rastlanmıyordu. *Drita/Dituria* dergisinde yayınlanan ve daha önce değindiğimiz medeniyetler hakkındaki denemesi ve Arnavut ilkokulları için kaleme aldığı coğrafya ders kitabındaki bazı bölümler daha ideolojikti.

Bu eserde önce Arnavutluk ile Balkanlar'daki özerk vilayetlerin siyasi statüsü arasında bir karşılaşma yapıldığı görülmektedir. Şemseddin Sami sadece "Türkiye hükümeti"ne doğrudan bağlı Trakya, Makedonya ve Arnavutluk'u değil, geniş bir özerklikten yararlanan tüm bölgeleri de "Rumeli"ye dahil ediyordu: Özerk prenslik olarak tanımladığı Bulgaristan; "Türkiye'nin hükmü altında" Bulgaristan prensi tarafından yönetilen ayrı bir hükümeti bulunan Doğu Rumeli; Türkiye'den gelen Hıristiyan bir vali ve yerel bir meclis tarafından yönetilen ayrı bir hükümeti bulunan Girit ve Avusturya yönetimi altındaki Bosna-Hersek. Arnavutluk konusunda, buranın dört vali tarafından yönetildiğini, ama bazı bölgelerin (Debar ve Gjakovë/Djakovica, Pejë/Peç, İşkodra ve Lume *Malsia*'ları, Dukagjin, Mat ve Mirditë bölgeleri) ihtiyar meclisleri ve bayraktarlar tarafından yönetildiğini söylüyordu.

Nüfus sayılarında, Arnavutların sayısının iki milyon olduğunu ileri sürerken, Arnavutluk dışında, İtalya, Yunanistan ve başka yerlerde de çok sayıda Arnavut bulunduğunu belirtiyordu. Ona göre, Arnavutluk'un toplam nüfusu iki milyondu; bunların 1.600.000'i Arnavut, 400.000'i ise Bulgar, Ulah, Çingene ve Rumdu. Bununla birlikte bu sonuncuların Yunan kimliğini taşımadıklarını, çünkü Toskëri'nin güneydoğusunda, Yunanistan sınırının yakınında yaşadıklarını, ama çoğunun okullar yüzünden dil değiştirmiş Arnavutlar olduğunu ileri sürüyordu. Onu böyle iddialar ileri sürmeye veya Yanya'yı Toskëri'nin merkezi, Arnavutluk'un en büyük şehirlerinden biri olarak göstermeye iten şey, tabii ki Epir sorunuydu. Bir Bektaşi ailesinden gelen Şemseddin Sami, ders kitabında Arnavutların Müslüman (bir milyon) ve Hıristiyan (600.000) olarak ikiye bölündüğünü, birinci bölümde Sünniler ve Bektaşilerin, ikinci bölümde ise Ortodokslar ve Ktoliklerin yer aldığını belirtmekten de geri kalmıyordu. Son olarak, yazılı dil ve okullar konusunda, bunların yeterince yaygınlaşmamasına hayıflanıyordu. "Mevcut birkaç okulda Türkçe, Yunanca veya Slavca ders verilmektedir; bunlar Arnavutların bilmediği dillerdir" diye yazıyordu.[181]

Kardeşi Naim'in yazıları da birçok bakımdan Şemseddin Sami'ninkileri hatırlatmaktadır. Pelasgosların soyundan gelen, Avrupa'daki en kadim

181 S.H.F., *Dheshkronje*, Bükreş, Shoq. Dituria, 1888.

uluslar arasında yer alan, diğerlerinden farklı, şanlı bir geçmişi olan, yiğitlik ve erkeklik gibi vasıflara sahip bir Arnavut ulusu imgesi çizilmektedir. Bu metinlerde de Arnavutların, zamanında krallıklar kurmuş ve ihtiyar meclisleri ile kendi kendilerini yönetmeyi beceren bir ulus olarak temsil edildikleri görülmektedir. İtalya'yı ve Yunanistan'ı Arnavutların kurdukları ve Türkiye, yani Osmanlı İmparatorluğu için de çalıştıkları, artık kendileri için uğraşmalarının, birleşmelerinin, kendi dillerinde okuyup yazmalarının zamanının geldiği fikrine burada da rastlanmaktadır. Bununla birlikte Naim Frashëri'nin yazıları iki noktada Şemseddin Sami'ninkilerden ayrılmaktadır.

Birincisi, kimi zaman daha angaje bir biçim almalarıdır. Bu durum özellikle şiirlerinde dikkat çekmektedir. Harekete geçirici ve suçlayıcı nitelik, ders kitaplarından çok şiirlerde öne çıkmaktadır. 1880'den itibaren Arnavutçular arasında matbu değil yazma halinde elden ele dolaşmaya başlayan *Shqiperia* (*Arnavutluk*) adlı şiirinde,[182] "Skanderbeg Kastiot", Tsavellas, Miaulis ve diğer Arnavutların Türkiye'yi bozguna uğrattıklarını, ama Arnavutluk'un tüm bu kahramanlıklardan yararlanamadığını bile yazmıştı. Arnavutları ifade etmek için "biz" kelimesini kullanarak, bazı ülkeleri kurtarmalarına rağmen unutuldukları, zayıf bırakılmak istendikleri, Arnavutluk'un tanınmadığı fikrini geliştiriyordu. Arnavutların şerefi sayesinde ayakta kalan Türkiye onları takdir etmemişti. Yunanistan da, bu ülkeyi Arnavutlar kurmalarına rağmen onları tanımamıştı. Şiir sadece Arnavut dilini yazılı bir dil haline getirme çağrısıyla sona erse de, özerklik veya bağımsızlık talebinin örtük biçimde meşrulaştırılması söz konusuydu.

Bu kez Epir Arnavutlarını ve Yunanları etkilemek üzere Arnavutça değil Yunanca kaleme alınmış bir başka şiirde, Naim Frashëri aynı fikirleri daha belagatli ve saldırgan bir üslupla dile getiriyordu. Zaten bu şiiri sahte bir baş harf imzasıyla ("D...") yayınlamıştı.[183] Bu metinde, asla boyun eğmemiş Arnavut ulusunu övüyordu. Dilin unutulmaması için uyarı yapıyor ve Arnavutlar ile Yunanların farklılığını vurguluyordu. Özellikle de "Pelasgos" ve "Yunan", "Hıristiyan" ve "Yunan" kelimelerinin eşanlamlı olmadıkları üzerinde duruyordu. Şiirin birçok bölümü Osmanlı hâkimiyetini –zorbalığın eşanlamlısı olarak gösteriliyordu, ama bu can çekişen bir zorbalıktı– ve Türkleri doğrudan hedef alıyordu. "Madem ki zorba gücünü yitirdi, büyük hedef

182 Bu şiir Sami Frashëri tarafından Bükreş'teki Ortodoks Arnavutlara, Müslüman Arnavutların vatanseverliğini kanıtlamak amacıyla gönderilmişti (Dodani, 1930, s. 14-17, söz konusu şiir metni de burada bulunmaktadır).

183 D..., *O Alithis Pothos ton Skipetaron*, Bükreş, 1886.

için birleşmeli, hürriyeti tatmalıyız" diye yazıyordu. Ve Arnavut olmayan komşularına seslenerek, onlara şu çağrıyı yapıyordu:

> "Ve şimdi zorba ölümü bekliyor, şu halde düşman olmayalım, birbirimizle savaşmayalım. Bu kadar zorbalık ve işkence yeter, şimdi uyanış ve hürriyet zamanıdır. Dostlar ebediyen anlaşmak zorundayız."

Ayrıca Türkler hakkında çizdiği imaj son derece olumsuzdu: Onlar barbardı, karşılarında Batı'nın titrediği kan içici vahşilerdi, Arnavut kanı dökmüş vahşi Moğol sürüleri, canavarlardı. Naim Frashëri bu "canavarları" destekleyenleri de suçluyordu. 1890'da yayınlanan *Lulete e verese* (*Yaz Çiçekleri*) başlıklı bir şiir derlemesinde, Arnavutçuluğa intisap etmeyenleri mahkûm etme izleğini yeniden ele alıyordu. Ulus hem "düşmanların", hem de "vatanlarını unutan, uluslarını terk eden", "kendi dillerini beğenmeyen", dolayısıyla artık Arnavut olmayan "hainlerin" tehdidiyle karşı karşıyaydı:[184] Daha sonra giderek yaygınlaşacak bir hizipler (dostlar/düşmanlar/hainler) arası mücadele retoriği söz konusuydu.

Naim Frashëri'nin metinlerinin özgünlüğü özellikle dine ve dinin özel bir biçimine verilen boyutta yatmaktadır. Dini ikinci plana atmak veya milliyetçilik ile ikame etmek yerine (Paşko Vasa, "Arnavutların dini Arnavutçuluktur" diye yazıyordu), ulusal kimlik inşası içine "gerçek bir Tanrı"ya inancı dahil ediyordu. Bektaşilikten esinlenen ve panteist yönü ağır basan bir inanç söz konusuydu. Aslında hem bir ulusal kimlik hem de dinsel bir kimlik inşa ediyor ve bu ikincisi Bektaşi kimliğiyle tüm Arnavutların intisap edebileceği dış hatları daha muğlak bir dinsel kimlik arasında gidip geliyordu.

Çeşitli metinlerde, Hz. Ali, onun oğulları Hasan ile Hüseyin, onların Yezid ve Muaviye'ye karşı çıkışları, ya da Hüseyin'in Kerbela'da şehit olması üzerinden Bektaşiliği öne çıkarıyordu. Panteist Bektaşilik öğretisine sık sık başvuruyordu. "Allah kâinattır", "Allah insanın, insanlığın içindedir" diye yazıyordu. Özellikle de bu mistik öğretiyle Pelasgosların dini arasında bir süreklilik kuruyordu. Bu amaçla, Berat şehrinin güneyinde bulunan meşhur Tomor dağını hem Pelasgosların tapınağının bulunduğu yer, yani Dodone, hem de Ali'nin oğlu, Hasan ile Hüseyin'in üvey kardeşi olduğu varsayılan efsanevi kişilik Abbas Ali'nin türbesinin bulunduğu yer olarak gösteriyordu. Ama başka yerlerde de, Arnavutlar arasında ortak bir Allah inancı bulunduğu mesajını iletmeye gayret ediyordu:

---

184 N.H.F., *Lulete e verese*, Bükreş, Shoq. Dituria, 1890.

> "Biz Arnavuduz / Hepimizin bir imanı (*bese*) var / Hepimiz bir ırktanız (*fare*) / Ve bir umutla yaşıyoruz / Hiç bölünmeyelim. / İmanı Allah'tır / Tüm Arnavutların / Ve kardeşlik / Bilgelik / Refah / Din dünyadır. / Nerede olursak olalım / Hatırlarız vatanımızı / Ve nereye gidersek gidelim / Unutmayız ulusumuzu / Kardeşliğimizi."[185]

Bükreş'te 1886'da çıkan okuma kitabında,[186] bu din ortaklığı tek bir Tanrı'ya, "her yerde olan, bize bakan ve dinleyen gerçek Tanrı"ya (*Zot'i vertete*) olan inançla veya ortak inançlar aracılığıyla ifade edilmişti: Bütün dinler bedenin öldüğünü, ruhun ölmediğini ve yargılanmak için Tanrı'nın huzuruna çıktığını söyler. Yine de Naim Fraşeri'nin geliştirdiği şekliyle bu din ortaklığı özellikle Hıristiyanları ve Bektaşi Müslümanları bir araya getiriyordu, çünkü öne çıkan başlıca simalar İsa Mesih ve Hz. Ali ile ailesiydi.

Bir Tanrı'ya inanç tıpkı kan ve dil gibi ulusun göstergelerinden biri konumuna yükseltilmişti:

> "Arnavutlar Avrupa'nın ilk halklarından biridir, asla Hellen, Latin veya Slav olmamışlardır; Gegler, Tosklar, Müslümanlar, Hıristiyanlar, Ortodokslar, Katolikler, Sünniler, Bektaşiler, hepsi birdir: Onlar kısaca Arnavuttur; hepsi tek Tanrı'ya inanır; aynı kandanız, dilimiz aynı; kardeşiz, aynı ananın oğullarıyız; örfümüz ve vasfımız, kalbimiz ve ruhumuz aynı: Biz vatanın oğullarıyız, Arnavutluk'un oğullarıyız."[187]

Naim Frashëri böylelikle ulusa kutsal bir nitelik veriyordu. Bununla birlikte, tarih ders kitabında ulus ile din arasındaki eklemlenmeyi biraz farklı bir şekilde sunuyordu. Ulusu esas olarak akrabalık kavramından hareketle tanımlıyordu:

> "Tüm Arnavutlar bir ulus, bir ırk, bir aşiret (*fili*), bir aile oluştururlar; dilleri, örfleri, kanları, kalpleri, zihniyetleri ve soyları (*fis*) aynıdır."

Ona göre ulusu terakkiye, medeniyete, bilgiye ve irfana doğru götürmenin tek yolu Arnavut dilinde yazmaktı. Ayrıca dinin bölmediği bir ulus imgesi şekillendiriyor ve bu imgeyi Arnavut toplumunu dünyanın dinler tarafından bölünmüş geri kalanından farklılaştıran, ayırt edici bir özellik konumuna yükseltiyordu.[188]

---

185 *A.g.e.*, s. 79-80.

186 N.H.F. (Naim Frashëri), *E kendimit çunavet - kendonjetoreja*, 2 c., Bükreş, 1886, s. 55

187 *A.g.e.*, s. 39-40.

188 N.H.F., *Istori e pergjitheshme per mesonjetoret te para*, Bükreş, Shoq. Drita, 1886, s. 109-110. Yazar bu ders kitabında Arnavutların ataları olan Pelasgosların Tomor dağının zirvesinde Dodone adı verilen bir tapınaklarının bulunduğuna da değinir (bkz. s. 94-95).

Fraşeri kardeşler tarafından kurgulanan söylemler Abdülhamid rejiminin ilk yirmi senesi boyunca gelişen Arnavutçuluğa hâkim olmuşlardır. Bununla birlikte, yukarıda da gördüğümüz gibi, bu söylemler tek tip ve donmuş değildi; zamana, kullanılan araçlara ve dile göre olduğu gibi hedef kitleye göre de değişiyorlardı. Bu nedenle hem dönemin diğer birkaç Arnavutçusunda, hem de onların okuyucularında görülen Arnavut'luk inşalarının çoğulluğunu gizleyemeyecekleri gibi, Arnavut nüfusunun büyük bölümünün bu konuya duyarsız kalmaya devam ettiği gerçeğini de örtemezler. Nitekim, Arnavutça konuşanların çoğu bu akımın ve genelde milliyetçi akımların uzağında kalmıştı. Bazıları da Hellenizm, Romencilik-Ulahçılık veya Türkçülük gibi başka ideolojilere daha duyarlıydılar. İbrahim Temo gibi bazıları 1880'li yılların sonlarından itibaren Jön Türk olarak Abdülhamid rejimine muhalefete başlamışlardı.

Bununla birlikte, 1890'lı yılların ortalarına doğru yeni bir kriz dönemi geldi ve Arnavutçuluk sahasında genç kuşaktan eğitimli Müslümanlar, yabancı hükümetler veya Bektaşi babaları gibi yeni aktörleri öne çıkardı. Bu durum, Abdülhamid mutlakıyetçiliğine muhalefete, reformlar sorununa ve Makedon sorununa göre Arnavutçuluğun yeniden formüle edilmesine yol açtı. Özellikle de, Arnavutça matbuatta görülen çoğalmanın da kanıtladığı gibi, örgütlenme çalışması yoğunlaştı; sahada da okuyucu çevrelerinden partizan çevrelerine geçildi.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Dönüşüm ve Kriz İçindeki Bir İmparatorlukta Arnavutçuluk

Doğu krizi Arnavutçuluğun gelişiminde kesinlikle belirleyici bir aşama olmuştu; 1896-1897 yılları ise çok önemli bir dönemece işaret ettiler. Bu dönemecin ortaya çıktığı 1890'lı yılların ortalarındaki kriz dönemi aslında 1893'te, Makedon sorunu etrafında başlamıştı. O yıl Makedon İç Devrimci Örgütü (MİDÖ) kurulmuştu. Ertesi yıl, Yunanlar rakip bir militan örgütlenme oluşturdular: *Ethniki Hetairia*. 1895'te ise ikinci bir Makedon devrimci örgütü ortaya çıktı: Bulgaristan'dan yönetilen Dış Örgüt. Henüz doğmakta olan Makedon sorununa, 1894 ile 1896 arasında Anadolu'da ayaklanmalar, İstanbul'da suikastler ve gerek taşrada gerekse Osmanlı başkentinde kanlı bir baskıyla çok keskin bir evreden geçen Ermeni sorunu eklendi. En son olarak, Girit krizinin de imparatorluğu sarstığını eklemek gerek. Mayıs 1896'da patlak veren bir isyan Sultan'ı 25 Ağustos'ta ada için organik nizamnameyi ilan etmek zorunda bıraktı. Ama Kasım ayında karışıklıkların yeniden artması üzerine, Büyük Güçler 1897 başında savaş gemilerini göndererek duruma müdahale ettiler. Hatta Nisan-Mayıs aylarında Girit ile Osmanlı İmparatorluğu'nu karşı karşıya getiren bir savaş yaşandı. Osmanlı İmparatorluğu savaş alanından galip çıktı. Yine de Büyük Güçler'in güdümünde gerçekleştirilen barış görüşmeleri, Avrupa'nın denetiminde Girit'in özerkliğinin ilan edilmesine yol açtı.

Bu kriz döneminde Sultan Abdülhamid'e muhalefet billurlaştı. Daha sonra hükümdara karşı başkentte düzenlenen bir komplonun ortaya çıkarılması ve bunu izleyen baskıyla birlikte muhalefet susturuldu. Ama birçok mu-

halif faaliyetlerini sürgünde devam ettirdi. Balkanlar'daki Osmanlı topraklarının batı kısmında giderek müstebitleşen bir rejime karşı yükselen itirazlara, Makedon ve Yunan-Girit krizlerinin canlandırdığı kaygılar eklendi. Bu bölgelerde yaşayan bazı Müslümanlarda çoğunlukla Jön Türklükle sıkı bağları olan Arnavutçuluk bu nedenlerle hız kazandı. Üstelik krizin İtalya ile Avusturya-Macaristan'ın politikalarında bir değişim fırsatı yaratması ve her iki ülkenin çelişen siyasal emelleri nedeniyle bölgede bir Arnavut ulusal kimliğinin gelişmesini teşvik etme veya denetim altına alma noktasına sürüklenmeleri de bu durumu pekiştirdi.

1899 başında, Müslüman Arnavut milliyetçileri Manastır/Bitola'da görevde olan Avusturya-Macaristan konsolos vekiliyle görüşme imkânı elde ettiler. Bu toplantıda dile getirdikleri görüşler yeni duruma ilişkin olarak son derece önemlidir. Çifte Monarşi'nin temsilcisinin raporuna göre, onu ziyaret eden üç bey Arnavutluk'un tehlikede olduğunu açıklamışlardı. Bir yandan panslavizm mevzi kazanıyordu. Diğer yandan Yunan-Osmanlı harbinin sonucu tüm Arnavutluk'u üzmüştü: Arnavut tugayları en ön saflarda savaşmış, imparatorluğun başarısında büyük pay sahibi olmuş, geride birçok ölü bırakmışlardı, ama sonuç olumsuzdu. Arnavutlar Türkiye için kanlarını döküyorlar, ama yine süngüleniyorlardı. Arnavutluk'un gözünün önünde Girit örneği vardı, ama Arnavutlar böyle bir duruma düşmemek için kanlarını son damlasına dek dökerlerdi. Beyler Osmanlı hükümetinin lakaytliğini ve nankörlüğünü de konsolos vekilinin huzurunda eleştirmişlerdi. Sonuç olarak Osmanlı hükümetiyle aralarında var olduğunu ileri sürdükleri, Hıristiyan unsura karşı Müslüman dayanışması anlamındaki gizli anlaşmayı reddettiklerini açıklıyorlardı: Böyle bir dayanışma Makedonya'da katliamlara yol açabilir, Büyük Güçler'in müdahalesine ve Girit veya Polonya'da olduğu gibi, Arnavutluk'un paylaşılmasına neden olabilirdi. Onlara göre, Türkiye "çürümüş bir ağaç" gibiydi, her an devrilebilirdi, ama Arnavutluk onunla birlikte devrilmek ve bölünmek istemiyordu. Böyle bir olasılığı engellemek için, bir buçuk yıldır bir eylemin hazırlanmakta olduğunu söylüyorlardı.[1]

Bu konuşmanın dışında, yaşanan birçok hadise de 1890'lı yılların ortasındaki krizin ardından cereyan eden değişikliklerin boyutlarını ortaya koymaktadır. Arnavutçu süreli yayınların sayısına bakmak bile yeterli olabilir (bkz. bir önceki bölüm). 1897 ile 1908 arasında en az kırk altı yeni gazete veya dergi çıkmıştır. Daha genel anlamda Arnavutça matbuatta bir çoğalma

1 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 12/3/1899.

gözlenmektedir. Özellikle de, Şemseddin Sami Frashëri'nin 1899'da Bükreş'te imzasız olarak yayımlanan *Arnavutluk, ne idi, ne oldu, ne olacak* başlıklı bildirgesinde görüldüğü üzere, bu yayınlar siyasallaşmışlardı. Kayda değer bir başka gelişme: Bu yayınlarda Müslümanlar ve yabancı hükümetler daha fazla rol almaya başlamışlardı.

Ama bir sonraki on yılın ortaları da kendi krizleri ve hızlı dönüşümleriyle geldi. 1903'ten itibaren Balkan Yarımadası'nın göbeğindeki Makedonya'da gerilim arttı. Ağustos ayında İlinden isyanı diye bilinen olaylar patlak verdi ve sert biçimde bastırıldı. Avusturya-Macaristan temsilcisiyle görüşen beylerin öngördükleri gibi, Büyük Güçler'in baskısı yoğunlaştı. Rusya iki konsolosun öldürülmesini protesto etmek üzere savaş gemilerini gönderirken, bir süre sonra Avusturya ve İtalya deniz kuvvetleri de Selanik açıklarında gövde gösterisi yaptılar. En önemlisi, 22 Ekim 1903'te Mürzsteg'de, Avusturya-Macaristan ve Rusya nihayet bir statüko üzerinde anlaşmaya vardılar ve Makedonya, yani Kosova, Manastır ve Selanik vilayetlerinin tamamı veya bir kısmı için bir reform programı oluşturdular. Bunun sonucu sahadaki yabancı mevcudiyetinde artış oldu; çünkü 1904'te Makedonya'ya Rus, Avusturyalı, Fransız, İtalyan ve İngiliz jandarma subayları gönderildi. 1905 yılına ise birçok önemli olay damgalarını vurdu: Rusya'nın Japonya karşısında uğradığı bozgun, Balkanlar'daki Rus ve Avusturya-Macaristan politikalarına yeni bir yön verilmesine yol açtı; İran'da meşruti bir rejim kurulması bazılarına göre despotik rejimlerin sonunun gelmesinin kaçınılmaz olduğunu gösteriyordu; son olarak da, bir Ermeni militanı tarafından Sultan Abdülhamid'e karşı suikast girişiminde bulunuldu.[2]

Bu dönemde, Makedon sorunu çıkmaza girmiş gibiydi ve Büyük Güçler'in müdahalesi kendini giderek hissettiriyordu. Makedonya'da Yunan, Bulgar ve Sırp çeteleri arasındaki rekabet doruk noktasına çıkmıştı. Hamid karşıtı muhalefet ve özellikle de İttihat ve Terakki Cemiyeti bu çerçevede Selanik'ten Manastır'a kadar imparatorluk içinde yeniden örgütlenip, 1908 "devrimi"ni hazırlamaya girişti. Buna paralel olarak Arnavut milliyetçiliği de yeni biçimlere büründü. Manastır'da gizli bir komite oluşturuldu ve ilk milliyetçi çeteler ortaya çıktı.

Neredeyse sürekli hale gelmiş bu kriz ortamında, 1896-1908 yıllarının Arnavutçuluğu hatırı sayılır ölçüde değişti. Bu dönüşümün kaynağında, örneğin Arnavut milliyetçiliğinin ocağının Yanya vilayetinden "Makedon sancak-

2 Georgeon, 1989, s. 573-574 ve Adanır, 1979.

ları"na kaymasına yol açan iç ve dış siyasal durumdaki gelişmelerin dışında, Osmanlı toplumundaki, özellikle de Balkanlar'daki geleceği sorunlu bir hale gelen Osmanlı toplumundaki değişimler de vardı. Eğitimdeki gelişme, birçok Arnavudun da katıldığı bürokrasideki büyüme, toprak sahibi beyler ve ağalar ile rekabet içine girmiş eğitimli bir "orta sınıf" oluşması, Sultan'ın istibdadı ve bir muhalefet hareketinin ortaya çıkması, göç hadisesinin güç kazanması; bunların hepsi genç Arnavut kuşakları arasında bir Arnavutçu akımın gelişmesinde rol oynayan etkenler oldu. Gerçekten de bu yeni dönemin ayırt edici niteliği, yabancı hükümetlerin yanı sıra, eğitimli gençlerin de –içlerinde birçok Müslüman da vardı– Arnavutçuluk sahasına çıkmasıydı.

Bunun sonucunda yeni Arnavut'luk tanımları gelişti; Arnavutça matbuatın içeriği de bunu göstermektedir. Müslüman tarafında, Müslüman Türklerden farklı olarak bir Avrupalı kimliğini, Müslüman Avrupalı kimliğini sahiplenmek söz konusuydu; böylece imparatorluk Balkanlar'dan çekilmek zorunda kaldığında Arnavutların göç etmemesi meşrulaştırılacaktı. Arnavutçu ağlar özellikle dinsel ve bölgesel topluluklara göre de çeşitlendiler ve giderek artan bir rekabet içine girdiler. Yine de Arnavutçuluk, önceki dönemlerde de görüldüğü gibi, Balkan Yarımadası'nın batı kısmında doğmuş nüfus arasında gelişen tek ideoloji, tek kimlik tanımı olmaktan uzaktı. Yunan milliyetçiliğine muhalefet artık kendini açıkça ifade etse bile, Hellenizm Ortodokslar açısından hâlâ çok revaçta olan bir seçenekti. Rumencilik-Ulahçılık, Bulgarcılık, Sırpçılık, Osmanlıcılık, Türkçülük veya İslâmcılık da Arnavutçulukla bir şekilde birleştirilmiş veya birleştirilmemiş halde kendilerine taraftar bulabiliyorlardı. Bu çeşitli akımlar birbirlerine karşı çıkabildikleri gibi bir araya da gelebiliyorlardı.

7

Abdülhamid Döneminde Osmanlı Toplumunda Görülen Gelişmeler ve Ulusal İnşa Süreçleri

Gerek Arnavut milliyetçiliğindeki gerekse Balkanlar'daki diğer milliyetçiliklerdeki gelişme, çoğunlukla Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının nedenlerinden biri olarak değerlendirilir. Ama işin aslı, söz konusu gelişme daha çok bu parçalanma tehdidinin sonucu durumundadır. İmparatorluğun Avrupa'daki topraklarının ve özellikle de oralarda yaşayan Müslümanların akıbeti bir Arnavut'luk inşasına yön veren temel sorunlardan biri olmuştur, bu konuya tekrar döneceğim. Ama ulusal kimliklerin gelişmesi ve bunların 1896'dan itibaren tanımlanış tarzları Hamid devrinde gerçekleşen siyasal-sosyal gelişmelere de sıkı sıkıya bağlıdır.

Jön Türk devriminden birkaç ay sonra, Selanik'te "Vatan Aşkı" (*Dashuria e memedheut*) adında Arnavutça bir piyes sahnelendi. Yazarı olan Namık Delvina,[1] izleyicilerini sadece vatanseverlik değil eğitim konusunda da duyarlı kılmak amacıyla,Vlora yakınındaki Kaninë'den iki ağa ailesini sahneye taşımıştı.

Öykü şöyledir: Kendisi hiç öğrenim görmemiş olan Aguş Ağa oğlu Şahin'i okula göndermesi, "her medeni insan gibi" gözlerini açması gerektiğini düşünür, çünkü eğitimsiz hiçbir şey yapılamayacağını işitmiştir. O sırada komşusu olan Kaplan Ağa ona, hizmetkârlarından birinin oğlunun Vlora'lı bir bey

1 1875'te doğan Namık Delvina Selim Bey Delvina'nın oğlu ve Galatasaray Lisesi'nde Osmanlı edebiyatı öğretmeni olan, gelecekte de (1920) Arnavutluk'un ilk başbakanı olacak Süleyman'ın kardeşiydi. Önce Yanya, ardından da Berlin Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'nde eğitim görmüştü. Sonra mali nedenlerden ötürü eğitimini yarıda bırakmış ve 1899'da doğduğu kent olan Delvinë'ye geri dönüp, orada öğretmenlik yapmaya başlamıştı (Pango, 1996).

sayesinde İstanbul'daki askeri mektepten mülazım olarak mezun olduğunu bildiren bir mektup aldığını anlatır. Kaplan bir hizmetkâr oğlunun bu noktaya nasıl ulaşabildiğini anlayamamaktadır; ona göre, Aguş Ağa'nın oğlu tarlalarla, evle ve ebeveynleriyle ilgilenmelidir. Ağuş Ağa ise kendi neslinin ve Kaplan Ağa'nın neslinin hâlâ "Sultan Mahmud devrindeki gibi" iş gördükleri, ama bundan böyle "ister ağa ol ister yoksul biri, bir şey yapmak istiyorsan eğitimden (*mesim*) başka çare olmadığı" fikrindedir; "insanın selameti eğitimdedir." Aguş Ağa'nın oğlu Şahin Yanya'ya gönderilir. Bir süre sonra ana-babasına Arnavutça okuma-yazma öğrendiğini, vatan için harekete geçilmesi ve Arnavut ulusunun hayatta kalması gerektiğini yazar. Aguş Ağa hiçbir şey anlamaz, çünkü etrafındaki herkes zaten hayattadır. Bunun ardından Kaninë'de Arnavutça yazılmış metinleri bulmak için bir arama yapılır. Aramayı yapmakla görevlendirilmiş subay Arnavutça yazmamak gerektiğini söyler. Aguş Ağa niye Türkçe dışındaki diğer dillerin ve Yunancanın yasak olmadığını sorar kendine. Ama evinde Amerika'ya göç eden kardeşinden gelmiş Arnavutça mektuplar bulunan bir komşu tutuklanır. Şahin yıl sonu imtihanlarını verdikten sonra nihayet eve döner. Babası ona sıla (*vend*) hasreti çekip çekmediğini sorar. Evet, der, ama aynı zamanda vatan (*memedhe*) hasreti çektiğini de ekler. Aguş Ağa "vatan" ve "milliyet" (*kombesi*) kelimelerinin ne anlama geldiğini anlamaz. Oğluna okulunu bitirip bir iş bulmasını söyler. Şahin, çalışırsa, yani Osmanlı idaresine girerse vatanın ve ulusun yok edilmesine katılmış olacağını söyler. Şahin Yanya'ya döndüğünde Arnavutça kitaplar bulundurduğu için tutuklanır ve Manastır'da hapse atılır. Kızkardeşi ve annesi tutuklandığını öğrenirler. Yunanca, Türkçe ve diğer dillerdeki kitapların niye şüpheli görülmediğini sorarlar kendilerine ve nihayet milliyetin ve dilin anlamını kavrarlar. Aguş Ağa, Şahin'in babası olarak Tepedelen/Tepelene'ye sürülür. Şahin duruşmada Arnavut olduğunu ve Peygamber ilmi Çin'e kadar arayın dediği için Arnavutça okuma yazma öğrenmek istediğini açıklar. Şahin Kolonja'nın Osmanlı İmparatorluğu'na saldıran *Drita* gazetesini okumakla suçlanır. Bu gazetenin kendi haklarını savunduğu cevabını verir. Üç yıl hapse mahkûm edilir. Şahin hücresinde başka bir mahkûmla, Arnavutça da bilen genç bir Bulgar komitacıyla birlikte kalır. Gardiyan ancak kendisine rüşvet verdikleri zaman onlara yemek getirmektedir. Genç Bulgar, imparatorlukta işlerin iyiye gitmediğini, konunun sadece dil sorunu olmadığını anlatır. Ama Jön Türk devriminin ardından "hürriyet" ilan edilir. Serbest bırakılırlar. Şahin Kanine'ye döner; orada hem Kaplan Ağa'nın kızı hem de kendi kızkardeşi Arnavutça öğrenmeye başlamışlardır.[2]

2 Delvina, 1909.

Namık Delvina'nın piyesi eğitim ile ulus fikrine duyarlılık arasındaki bağı vurgulamaktadır. Yine de çürümüş ve hasta Hamid rejiminin aldığı baskı tedbirleri de bu duyarlılığı kışkırtmaktadır. Şahin'in ailesi dilin ve milliyetin önemini ancak oğulları hapse atıldığı zaman anlar. Ama öykü, kimlik inşalarında ağır basmış bazı sosyo-politik gelişmelere de ışık tutmaktadır: Bir yandan kuşakların birbirinden uzaklaşması, diğer yandan da artık Osmanlı toplumunda eğitimin bir sermaye haline gelmesi ve eski toplumsal hiyerarşiyi kısmen tehdit etmesi. Bir hizmetkârın oğlu okula giderek belirli bir konuma erişebilmektedir. Askeri veya mülki idareye katılmak, Şahin açısından "Arnavut milliyetini mahvetme" işine katılmak anlamına gelse bile, bir toplumsal sermayedir.

Örneğin, Arnavutçuluk alanında veya Jön Türk muhalefetinde yer alan Müslüman müteşebbislerin çoğu Sultan Abdülhamid tarafından dönüştürülen eğitim sisteminden geçmiş genç Müslüman memurlardı. Yükselmekte olan bir tür "orta sınıf" içine girerek, bir yandan taşra toplumunda geleneksel yerel ileri gelenler karşısındaki konumlarına ve diğer yandan da alt kademelerden yukarıya pek tırmanamadıkları idare bünyesindeki yerlerine göre belirlenen ideolojik tavırlar benimsemişlerdi. Aynı şekilde, Hıristiyan tarafındaki genç ve eğitimli kuşak da ya Müslüman hâkimiyetini sorguluyor, ya da ister Müslüman ister Hıristiyan olsunlar geleneksel ileri gelenlerin iktidarına karşı çıkıyorlardı.

Yabancı diplomatik temsilcilerin etrafında oluşan ağlar da taşra toplumunda rol oynadı; özellikle de, bu ağlar bölgesel düzeyde iktidar ağları haline geldikleri için, çeşitli ideolojilerin yayılmasında pay sahibi oldu. Ama 1896'ya gelindiğinde Abdülhamid tahta çıkalı yirmi yıl olmuştu ve rejimin müstebit niteliği giderek güçleniyordu. Bu nedenle, Arnavutçuluğun gelişmesi Sultan'a muhalefetin ifade biçimlerinden de biri olarak görülmelidir; bu muhalefet hareketi, Şükrü Hanioğlu'nun da gösterdiği gibi,[3] tektip olmaktan uzaktı. Son olarak, yol açtıkları temaslar nedeniyle önem taşıyan göç hareketleri de Arnavutçuluğun ve diğer kolektif kimlik belirlenimlerinin yayılmasını hızlandırdı.

TOPLUMDA VARLIĞI GİDEREK DAHA ÇOK HİSSEDİLEN, AMA AĞIRLIĞI BÖLGEDEN BÖLGEYE DEĞİŞEN BİR DEVLET

Modern bir eğitim ağı kurmak, idareyi güçlendirmek ve merkezileştirmek, Tanzimat'tan beri Osmanlı makamlarının en büyük amaçları olmuştu. Sultan Abdülhamid, özellikle imparatorluğun vilayetleri bağlamında, bu işe daha da

3 Bkz. Hanioğlu, 1995 ve 2001.

önem verdi. Okul ve bürokrasi ağının yayılması, telgrafın, karayolları ve demiryolları ağlarının, teftiş sistemlerinin gelişmesi, nüfus sayım ekipleri, hafiye ağları, taşra toplumuyla devlet arasındaki temasın değişmesine ve güçlenmesine katkıda bulunmuşlardı.[4] Konrad Clewing'in Dalmaçya hakkında yaptığı analizin şemasını yineleyerek söyleyecek olursak, bu tarz süreçler toplumda devletin varlığının veya "devletliliğin" (*Staatslichkeit*) artmasına katkıda bulunuyorlardı.[5] Ama bu artan nüfuzun, Dalmaçya'da olduğu gibi batıdaki Osmanlı topraklarında da merkeziyet ve adem-i merkeziyet, içsellik ve dışsallık ve çokdilli bir ortamda dil politikası gibi sorunları gündeme taşıması, dolayısıyla yeni kimlik inşalarını kışkırtması kaçınılmazdı. Buna ikna olmak için, 1901'de yayınlanmış Korçë hakkındaki bir eserden bir bölüm okumak yeterli olacaktır. Burada, okullar bahsinde, elli yıl önce şehir Müslümanlarının Türkçe [okuma ve yazma] bilmedikleri, dili bilenlerin de okuma yazma öğrenmek için İstanbul veya Manastır'a gitmek zorunda oldukları yazıyordu. Yazar, bir önceki kuşakta yönetimin "yabancıların" elinde olduğunu, oysa kendi yaşadığı dönemde yerel insanların eline geçtiğini ekleyerek şu sonuca varıyordu: "Bu okullar sayesinde Müslüman gençler şimdi oldukça iyi bir eğitim almaktadır, ama Arnavut dilinde eğitim görseler daha iyi olmaz mı?"[6]

Bununla birlikte, Habsburgların Dalmaçya'sında olduğu gibi, Balkan Yarımadası'nda da devletin bu varlığı nadiren eksiksiz ve etkili bir görünüm almıştı. Geniş bölgeler ekonomik açıdan geri kalmış durumdaydı. Bürokrasi ve eğitimdeki yükseliş büyük ölçüde merkezden yürütülen bir politikanın sonucuydu ve yerel özellikleri her zaman dikkate almıyordu. Üstelik, bu özellikleri dikkate aldığı noktalarda da, uyarlamalar reformlardan vazgeçilip devletin sızmasının zayıflaması yönünde gerçekleşiyordu. Demek ki Tanzimat'tan beri ve özellikle de Abdülhamid devrinde "devletlilik"te genel bir yükseliş söz konusu olmakla birlikte, bu güçlenme gerek nicel gerekse nitel düzlemlerde bölgelere, hatta dönemlere göre büyük bir çeşitlilik gösteriyordu.

Örneğin, okullar konusunda imparatorluğun geri kalanında da olduğu gibi yeni ağ, mektep ve medreselerden ve özel öğretmenlerden oluşan geleneksel ağın yanına yavaş yavaş eklenmişti. Tanzimat döneminde, yeni sistem Batı sisteminin bir taklidi olmaya çalışmış ve imparatorluğun tüm uyrukları için geçerli olacak bir eğitim sistemi olarak düşünülmüştü.[7] Buna karşılık, asla

4 Fortna, 2002, s. 46 ve 114'te gösterildiği gibi.
5 Clewing, 2001.
6 N.D.N., 1901, s. 8.
7 Georgeon, 1994.

ikame edilemeyen Hıristiyan eğitim ağlarıyla rekabet giderek artmış ve Abdülhamid devrinde artık bir tehlike olarak algılanan Batı'nın etkisine cevap verebilmek için devlet okulları ağı yeniden şekillendirilmişti. Benjamin Fortna'nın gösterdiği gibi, özellikle Anadolu'da Arap vilayetlerinde Hıristiyan misyonerlerin oluşturduğu "tehdide", komşu ülkelerin propagandasına ve "azınlıklar"ın faaliyetlerine gösterilen bir tepki söz konusuydu. Örneğin müfredat değiştirilmişti. Toplumsal disipline, Sultan'a sadakate, dinsel değerlere ve ilkelere vurgu yapılıyordu.[8] Zaten yapılmış çeşitli incelemeler, Hamid devrinde eğitim alanı ile dinsel alan arasında bir ikilik bulunmadığını, her ikisinin birden Sultan'a ve İmparatorluğa sadakati güçlendirmek amacıyla kullanıldığını vurgulamışlardır. Vaizler gönderilmesi, camiler inşa edilmesi ve okullar açılması birbirine koşut olarak alınan kararlardı.[9] Bu eylemler aynı amaca hizmet ediyordu: Osmanlı vatanperverliğini ve dinsel (İslâmi) inançları güçlendirmek.[10]

Birinci kısımda, yeni okul ağının Balkan Yarımadası'nın batı şeridine çok eşitsiz bir şekilde yerleştirildiğini görmüştük. Çok erken bir dönemde, Yunan okul ağıyla rekabet edebilmek için, güneyde Yunanistan sınırına yakın bölgelerde çabalar gösterilmişti. Buna karşılık Geg bölgelerinde okullar daha geç dönemlerde açılmıştı. Özellikle de ortaöğretim okulları yok gibiydi. Gençler de geleneksel sisteme göre eğitim almayı –güneydekinden çok daha yüksek bir oranda– sürdürüyorlardı. Zaten ibtidaiyeler mekteplerin, rüşdiyeler de medreselerin yerini hiçbir zaman tam olarak alamadı.

Modern bir bürokrasinin oluşturulmasına gelince, Carter Findley bunun mekanizmalarını ve toplumsal düzeydeki başlıca sonuçlarını anlatmıştır: Korporatif ve patrimonial bir modele göre işleyen bir kâtipler servisinden kuramsal olarak akılcılık ve yasallık sistemine göre düzenlenmiş bir idareye geçiş; bir merkezileşme süreci içinde idari ağın her kademede güçlenmesi sonucunda bu idarenin hatırı sayılır bir yükseliş göstermesi; görevlerin çeşitlenmesi; memur profillerinde ve kültürel aidiyetlerinde görülen çok büyük çeşitlilik.[11] Taşra idaresinde hatırı sayılır bir gelişme söz konusuydu. Bu konuda bir fikir vermek için, Manastır vilayetinin sivil idaresinin daha 1892-93'te idare, eğitim, ziraat bankası, demiryolları, polis, jandarma, ormanlar, tütün rejisi, vakıf ve vakıf malları, adliye, posta ve telgraf, imar işleri ve matbaa gi-

8 Fortna, 2002. Ayrıca bkz. Somel, 2001 (monografi).

9 Fortna, 2002, s. 93 vd.

10 Maarif nazırı Zühdü Paşa'nın 1899'da bu duyguları eğitim aracılığıyla güçlendirme fikri hakkında, bkz. Somel, 1997, s. 447.

11 Findley, 1980 ve 1989.

bi çok çeşitli alanlarda yüzlerce memur istihdam ettiğini kaydedelim. Korçë/Görice gibi bir sancağın idaresi yüz kadar memur gerektiriyordu. Kaza düzeyinde, örneğin Yanya vilayetindeki Filat kazasında 1892-93'te elli kadar memur vardı.[12] Bununla birlikte bu büyüme çok eşitsizdi. Çünkü aynı dönemde Iskrapar/Skrapar kazasında (Berat'ın güneyinde) on yedi memur bulunurken, Mat kazasında sadece sekiz memur vardı. Aynı şekilde, Sarandë gibi bir nahiye özellikle liman ve gümrükte istihdam edilen bir düzine memurla idare edilirken, Resne/Resen nahiyesinde on beş kadar memur vardı; ama –atalardan kalma bazı imtiyazları olan– Himarë kazasında sadece üç memur mevcuttu: Müdür, kâtip ve polis memuru.[13]

Osmanlı Devleti'nin varlığının bu eşitsiz güçlenmesinin Yarımada'nın batı şeridindeki toplumu çok ayrışık bir tarzda dönüştürdüğü ve kimlik inşalarının çok farklı olanaklara ve tercihlere göre çeşitlilik gösterdiği açıktır. Örneğin, Hıristiyanlar için "devletlilik" bambaşka bir anlama bürünüyordu. Yine de onların bakış açısından da güçlenmekten geri kalmamıştı. Taşra idaresindeki reformun ardından yerel Hıristiyan cemaatlerin özerkliğinin din ve eğitim sorunlarına indirgendiğini ve bu cemaatlerin temsilcilerinin –ruhani liderler ve yerel ileri gelenler– artık yerel ve bölgesel idare kurullarında yer aldıklarını hatırlatalım. Aynı zamanda Hıristiyanlar merkezileşmiş ama devlete ait olmayan ağlarla –kilise, eğitim ve konsolosluk ağları– giderek daha fazla bütünleşiyorlar, bu ağlar da onların kimlik belirleme tarzlarını kaçınılmaz olarak etkiliyordu. Hıristiyanlar, İstanbul'dan gönderilen vaizlerin vaazlarını dinlemiyorlardı. Askerlik yapmıyorlardı.[14] Birkaç istisna dışında, Osmanlı okullarına değil daha erken dönemde, daha hızlı ve daha geniş ölçüde yaygınlaşan diğer eğitim ağlarına devam ediyorlardı. Bu Yunan, Rumen, Bulgar, Sırp ve Katolik okullarında öğrencilerin aldıkları eğitim onları Osmanlı okullarına devam eden komşularından çok farklı bir biçimde yetiştiriyor, bu nedenle İmparatorluk, Sultan ve İslâm dini karşısındaki kimlik belirlemelerini çok farklı bir biçimde yapıyorlardı. Hıristiyan kilise ağlarıyla olan bağların da bu ayrılıkları güçlendirmesinden başka bir şey beklenemezdi.

Müslüman nüfus içinde bile, devletin varlığındaki, idari ağdaki ve Osmanlı okul ağındaki farklılıklar devletle olan ilişkide büyük bir çeşitlilik yaratıyordu. Örneğin Namık Delvina'nın piyesi Hamid saltanatının sonuna

12 *Manastır vilayetine mahsus salname*'ye göre, Manastır, 3, 1892-1893.

13 Bir önceki salnameye ve *Salname-i vilayet-i Yanya*'ya göre, 6, Yanya, 1892-1893.

14 Bu konuda bkz. Adanır, 1989. Yazar bu makalede Hıristiyanların askere alınmamasının hem Hıristiyanların reddinden hem de Osmanlı makamlarının onlar hakkında sahip oldukları sadık olmayan tebaa imgesinden kaynaklandığını göstermektedir.

doğru giderek artan sayıda bireyin idareye veya orduya katılabilmek için yeni okullarda eğitim almak gerektiğine inandığını çağrıştırmaktadır. Buna karşılık, Kaplan Ağa'ya göre ağa oğullarının köy mektebinden sonra bir okula devam etmelerine gerek yoktur. Kimileri de oğullarını sadece medreseye göndermeyi düşünmektedir. Ama Abdülhamid saltanatında yeni eğitim sisteminin "İslâmileştirilmesi"ne karşın, geleneksel sistemle yeni sistem arasındaki farklılık varlığını koruyordu; örneğin yeni sistemde ortaöğretimde Fransızca eğitimine yer verilmeye devam edilirken, ezber başlıca öğrenme biçimi olarak kalsa bile, coğrafi haritaların ve özellikle de ders kitaplarının kullanılması bilgi ile yazı üzerinden yeni bir ilişki kurulmasına yol açıyordu.

1897'de Mülkiye Mektebi'nden mezun olmuş Mehdi Fraşeri adında genç bir Arnavut bey, Birinci Dünya Savaşı sırasında yazılmış bir romanda, Fransızca bilgisini kahramanının gelişimindeki en önemli etkenlerden biri olarak gösteriyordu: Güney Arnavutluk'ta doğan bey Rodos'ta Osmanlı siyasi tutuklularıyla tanışır. Bu tanışmanın ardından adadaki bir Cizvit manastırında Fransızca öğrenir ve Fransızca kitaplar, gazeteler okumaya başlar. Zihni yeni ufuklara açılır ve Arnavutluk'un geleceğinin Avrupa çerçevesinde olacağını açıkça görür.[15] Mehdi Fraşeri, ikinci baskının önsözünde milliyetçi fikirlerin gelişimi üzerinde Fransızca bilmenin etkisini yeniden vurgularken, sanki tek olası seçenek buymuş gibi sadece Arnavut milliyetçiliğini dikkate alır:

> "1856'da Paris Antlaşması ile sonuçlanan Kırım Harbi'nden sonra, Fransız nüfuzu ve onunla birlikte Fransız dili tüm Doğu'ya yayılmaya başladı. Zeki ve hırslı Arnavutlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun neresinde olurlarsa olsunlar, iyi bir kariyer yapmak için Fransızca öğrenmeye başladılar, bu öğrenim aracılığıyla da Arnavut milliyetçiliği fikrini benimsediler."[16]

Epir'den gelen genç Müslümanlar için okul sistemi dışında edinilen Yunanca bilgisi de (bireyin yetişmesinin sadece resmi okul sistemlerinin eseri olmadığını unutmayalım) çeşitli bilgiler edinmenin ve başka söylemlere, özellikle de Hellenizmin gelişimine bağlı söylemlere duyarlı hale gelmenin bir aracı olabilirdi.[17]

Üstelik bu öğrenimler genellikle idari bünyeye katılmaya yol açarken, izlenen kariyer türü görev, sorumluluk düzeyi ve hareketlilik bakımından bü-

---

15 Bkz. *Shêjzat*, XVII, 1973/5-8: 207. Romanın adı *Nevruzi*'dir. 1923'te Tiran'da yayınlanmıştır.

16 *A.g.e.*, s. 182.

17 Aynı saptama Slav dillerini yazmayı öğrenmek açısından da yapılabilir; ama ileride göreceğimiz gibi, bu o kadar yaygın değildi.

yük bir çeşitlilik gösterebiliyordu. Abdülhamid devrinde sivil idarede görev almış bir memurlar numune grubunun ayrıntılı analizini yaparak, devlet kurumlarındaki (okullar ve idare) gelişimin kuruluş veya memur sayısı açısından yapılabilecek basit analizinin ötesine geçmek istiyorum. Çünkü devlet ile nüfus arasındaki gerçek ilişkileri kavrayabilmek için, sadece Osmanlı makamlarının politikasını değil, yerel dinamikleri veya bireysel ya da ailevi stratejileri de incelemek gerekir. Bunu yapabilmek için, şu analiz ölçütlerini kabul ettim: Memur adaylarının devam ettikleri eğitim ağı türü, eğitim düzeyi, Türkçe, Arapça ve Farsça dışında bilinen diller, eğitim ve kariyer sırasındaki hareketlilik, son olarak da kariyer türü ve düzeyi (**Tablo 7.1** ve **7.2**).[18]

Birinci saptama: Nicel açıdan Arnavutça konuşan nüfusun sivil idareye dahil edilmesi bölgelere göre büyük çeşitlilik gösteriyordu. Sayılar Müslüman Arnavut nüfusuna oranlandığında (Hıristiyanlar idarede çok azınlıktaydı), idareye uzak ara ile en çok dahil edilenler Yanya vilayeti sakinleriydi. Orta Arnavutluk, İşkodra sancağı ve "Makedon sancakları"ndan olanlar ise daha düşük bir oranda idareye dahil olmuşlardı. Bu üç bölgenin idareye katılım oranları hemen hemen aynıydı, ama niteliksel açıdan katılım çok farklılık gösteriyordu. Son olarak Debre/Debar sancağından ve Kosova vilayetinden Müslümanların idareye katılımı daha da sınırlıydı.

Numune grubun alınan eğitim bakımından analizi, 1858'den sonra doğmuş genç memur kuşaklarının medreselerden giderek daha az geçtiğini gösteriyor. Eski kuşaklar içinde dinsel eğitim veren bu kurumlara daha çok devam edenler Debre/Debar sancağı, Kosova vilayeti ve Orta Arnavutluk'tan memurlar olmuştu. Genç kuşaklar için ise, tam aksine, reformların sonucunda ortaya çıkan yeni okul sisteminde, yani rüşdiyeler, idadiyeler ve yüksek okullarda eğitim görmek çok daha sık rastlanan bir olguydu. Ama rüşdiye düzeyini geçmiş memurların oranı güney bölgelerinde net bir biçimde daha yüksekti. Özellikle, Yanya vilayetinden memurların arasında "yüksek" eğitim (idadiye veya daha yukarısı) oranı çok yüksekti. Aynı güney vilayetlerinde, genç Arnavutlar eğitimleri sırasında daha fazla hareketlilik sergiliyorlar-

18 Başlıca sonuçlar ilk bölümde tanımlanan altı coğrafi bölgeye göre iki tablo halinde sentez edilmiştir. Numune memurlar grubu *Başbakanlık Arşivi*'nde bulunan *Sicill-i Ahval* kayıtlarından çıkartılmıştır. Seçilen 434 sicill-i ahval 200 kütüğün 26'sından alınmıştır. Seri içindeki konumlarına ve hem birinci hem ikinci sınıf memurların sicillerini alma zorunluluğuna göre seçilmiş bu 26 kütükten, söz konusu bölgelerde doğmuş, "Arnavut" olarak kabul edilebilecek –o dönemde "Arnavut" ile "Arnavut olmayan" arasındaki sınırın muğlaklığı ölçüsünde bu tanımın içerdiği tüm muğlaklıkla birlikte– herkesin sicill-i ahvallerini çıkardım. Söz konusu 26 kütüğün numaraları şunlardır: 1, 5, 11, 25, 26, 42, 57, 66, 76, 78, 81, 83, 92, 96, 112, 119, 131, 143, 156, 164, 165, 170, 177, 189, 193 ve 195.

TABLO 7.1

	İşkodra (sancak)	Kosova (vilayet)	Yanya (vilayet)
Numune grup içindeki memurların çocukları olan	44	70	204
Müslüman nüfusa oranı	(150.000) 3/10.000	(750.000) 1/10.000	(230.000) 9/10.000
Fransızca bilen	4/41 = %9	7/67 = %4	67/195= %34
1275/1858 öncesi doğanlar	2/27 = %7	0	12/58 = %20
Sonra doğmuş olan	2/17 = %12	7/39 = %18	55/137 = %40
Yunanca bilen			
1275/1858 öncesi doğanlar	1/41	0	25/58 = %43 (ou parlé 50/58 = %86)
Sonra doğmuş olan			46/137 = %33 (ou parlé 103/137 = %75)
Slavca yazmayı bilen	4/41 = %10	7/68 = %10	2/195
Türkçe, Arapça veya Farsça dışında herhangi bir başka dili okuyup yazabilen memurların çocuğu olan	8/41 = %19	9/68 = %13	86/19 = %44
Medrese eğitimi			
1275/1858 öncesi doğanlar	8/27 = %29	15/29 = %51	20/58 = %34
Sonra doğmuş olan	0/17 = %0	4/41 = %10	10/146 = %7
İstanbul'da eğitim			
1275/1858 öncesi doğanlar	2/27 = %7	3/29 = %10	25/58 = %45
Sonra doğmuş olan	12/27 = %12	7/41 = %17	67/146 = %45
Yurtdışında eğitim	2	0	2
Doğulan vilayet dışında eğitim			
1275/1858 öncesi doğanlar	0	2	4
Sonra doğmuş olan			15
Hıristiyan okullarında eğitim	1	1	5
Özel hocalarla eğitim			
1275/1858 öncesi doğanlar	6 = %22	5 = %17	%33
Sonra doğmuş olan	1	0	%3
Rüşdiye düzeyi			
1275/1858 öncesi doğanlar	5/27 = %18	6/29 = %21	7/58 = %12
Sonra doğmuş olan	13/17 = %76	26/41 = %63	50/146 = %34
Yüksek okul düzeyi			
1275/1858 öncesi doğanlar	3/27 = %11	5/29 = %17	38/58 = %65
Sonra doğmuş olan	1/17 = %6	5/41 = %12	72/146 = %49
Doğulan vilayette kariyer			
1275/1858 öncesi doğanlar	19/27 = %70	17/29 = %58	8/58 = %14
Sonra doğmuş olan	10/17 = %58	28/41 = %68	51/164 = %31
Rumeli ve/veya İstanbul'da kariyer			
1275/1858 öncesi doğanlar	2/27 = %7	6/29 = %21	21/58 = %36
Sonra doğmuş olan	2/17 = %11,7	7/41 = %17	47/164 = %28
İmparatorlukta kariyer			
1275/1858 öncesi doğanlar	6/27 = %22	6/29 = %21	29/58 = %50
Sonra doğmuş olan	5/17 = %29	4/41 = %10	43/164 = %26

TABLO 7.2

	Diber (sancak)	Orta Arnavutluk	"Makedon sancakları"
Numune grup içindeki memurların çocukları olan	21	43 (dont 1 chrét.)	52 (dont 4 chrétiens)
Müslüman nüfusa oranı	(90.000 à 150.000)	(120 à 135.000)	(200.000 mus. alb.)
	1,4 à 2,3/10.000	3 à 3,5/10.000	2,6/10.000
Fransızca bilen	0/20 = %0	3/40 = %7,5	16/49 = %33
1275/1858 öncesi doğanlar	0/8 = %0	1/12 = %8	3/20 = %15
Sonra doğmuş olan	1/12 = %8 (notions)	2/28 = %7	13/29 = %65
Yunanca bilen			
1275/1858 öncesi doğanlar	0	1 (un chrétien)	5/20 = %25 (dont 3 chrétiens) (ou parlé 14/20 = %70)
Sonra doğmuş olan			4/29 = %14 (dont 1 chrétien) (ou parlé 14/29 = %48)
Slavca yazmayı bilen	0	0	1/49 (28 antres le parient)
Türkçe, Arapça veya Farsça dışında herhangi bir başka dili okuyup yazabilen memurların çocuğu olan	0	5/40 = %12	12/49 = %24
Medrese eğitimi			
1275/1858 öncesi doğanlar	5/8 = %62	6/13 = %46	6/21 = %28
Sonra doğmuş olan	2/12 = %17	6/30 = %20	5/31 = %16
İstanbul'da eğitim			
1275/1858 öncesi doğanlar	0/8 = %0	1/13 = %8	5/21 = %24
Sonra doğmuş olan	1/12 = %8	2/30 = %7	10/31 = %32
Yurtdışında eğitim	0	0	4 (dont 3 chrétiens)
Doğulan vilayet dışında eğitim			
1275/1858 öncesi doğanlar	0	0	1
Sonra doğmuş olan	4/12 = %33		4
Hıristiyan okullarında eğitim	0	1 (1 chrétien)	Pas de non-chrétien
Özel hocalarla eğitim			
1275/1858 öncesi doğanlar	1/8 = %12	0	1
Sonra doğmuş olan	1/12 = %8	1/30 = %3	5/31 = %16
Rüşdiye düzeyi			
1275/1858 öncesi doğanlar	1/8 = %12	0	6/21 = %28
Sonra doğmuş olan	6/12 = %50	23/30 = %77	14/31 = %45
Yüksek okul düzeyi			
1275/1858 öncesi doğanlar	0	1/13 = %8	5/21 = %24
Sonra doğmuş olan	3/12 = %25	2/30 = %6	12/31 = %39
Doğulan vilayette kariyer			
1275/1858 öncesi doğanlar	4/8 = %50	11/13 = %85	6/21 = %28
Sonra doğmuş olan	4/13 = %30	20/30 = %67	15/30 = %50
Rumeli ve/veya İstanbul'da kariyer			
1275/1858 öncesi doğanlar	2/8 = %25	2/13 = %15	7/21 = %33
Sonra doğmuş olan	7/13 = %55	9/30 = %30	13/30 = %43
İmparatorlukta kariyer			
1275/1858 öncesi doğanlar	2/8 = %25	0	7/21 = %33
Sonra doğmuş olan	2/13 = %15	1/30 = %3	1/30 = %3

dı. İçlerinden üçte biri, Yanya vilayetinde ise yarıya yakını eğitim almak için Osmanlı başkentine gitmişti. Hıristiyan okullarında eğitim alan gençler de genellikle Yanya vilayetindeki Müslümanlardan çıkmıştı.

Öğrenilen yabancı diller konusunda, Yanya vilayeti ve Makedon sancaklarından, yani geniş anlamda "Toskeri"den olan Arnavut memurlar diğerlerinden geniş oranda Fransızca bilmeleriyle ayrılıyorlardı. Carter Findley'e bakılacak olursa, Fransızca bilmek Osmanlı İmparatorluğu'nun bu son günlerinde Osmanlı idaresindeki modernizmin işaretiydi. Üçte biri Voltaire'in diline çeşitli derecelerde hâkimdi; Orta Arnavutluk ve İşkodra'dan memurlar arasında ise bu oran %10'un altına düşüyordu. Numune grubu içinde yer alan Kosovalı memurların en fazla %4'ü Fransızca bilirken, Debre/Debar sancağından olanların hiçbiri bu dili bilmiyordu. Yine de bu oranlar zaman içinde değişti. Söz konusu vilayetlerin tümünde, Abdülhamid devrinde Fransızca bilgisi rüşdiye, idadiye ve yüksek okullar ağı aracılığıyla yaygınlaştı. Özellikle Kosova vilayetinde yavaş yavaş modernizm eğilimli küçük bir elit belirdi. Bölgedeki Jön Türk muhalefetinin liderlerinden biri olacak Necip Draga da bu elitin üyelerindendi.

Hemen herkesin sözlü ve yazılı olarak hâkim olduğu Türkçe dışında, Yarımada'nın batı şeridinden gelen memurlar bazen okuyup yazmayı da becerdikleri başka diller de biliyorlardı. Güney bölgelerinde, Osmanlı sivil idaresi içine katılanların azımsanamayacak bir bölümü Yunanca yazmayı biliyordu. Kuzey bölgelerinden memurların daha düşük bir oranı da Slav dillerine yazılı olarak hâkimdi.

Peki, kariyerlerdeki hareketlilik ne düzeydeydi? Bu alanda da güney ve kuzey bölgeleri arasında hemen göze çarpan bir fark söz konusuydu: Yanya vilayetinden ve Makedon sancaklarından olan memurların çoğu doğdukları bölgenin çerçevesini aşan bir kariyer yaparken, –gerçi– daha az memur çıkaran diğer bölgelerden olanlar kariyerlerini çoğunlukla doğdukları şehirde veya civar şehirlerde sürdürüyorlardı. Bununla birlikte, idari mekanizma büyüdükçe Yanya vilayetinde ve "Makedon sancakları"nda bile kariyerler giderek yerelleşti, memurların geldikleri şehir ve köy sayısında artış gözlendi.

Ulemanın, yani dinsel seçkinlerin, müftilerin, müderrislerin ve kadıların profili ve güzergâhı incelendiğinde de aynı şekilde kuzey ve güney bölgeleri arasında güçlü tezatlara rastlanması kayda değer bir noktadır.[19] 1824 ile 1889 arasında doğmuş ve Abdülhamid devrinde görev yapmış 186 kişiden

19 Bu analizde daha küçük dini görevliler, imamlar, hocalar ve müezzinler dikkate alınmamıştır.

oluşan bir numune grubu içinde,[20] kuzey ve güney bölgeleri arasında ciddi farklılıklar gözlenmektedir. Tosklar (Güney Arnavutları), kısmen Ergiri/Gjirokaster bölgesinde görülen belirli bir mesleki uzmanlaşmadan ötürü, yüksek dinsel hiyerarşi içine daha fazla dahil olmuş gibi gözükmektedirler.[21] Üstelik kuzeyli ulemadan çok daha büyük bir hareketlilik içindeydiler. Onların çoğu Osmanlı başkentinde öğrenim görmeye gelirken, Geg ulemasının yarısına yakını taşrada eğitim almıştı. Son olarak da, Tosk ulemasının beşte dördünden fazlası kadılık kariyerini tercih ederken, Geg ulemasının beşte üçü müderris ve/veya müfti olmuştu. Kadılık kariyeri çok daha büyük bir hareketliliği getiriyordu, çünkü böyle bir mevkie getirilenler bir yerde sadece iki yıl görev yapıp daha sonra imparatorluğun başka bir yerine atanıyorlardı. Ergiri/Gjirokastër ve Libohovë'lı kadılar ağı üzerine bir incelemede, reformların kariyerlerde bir "Osmanlılaşmaya" yol açtığını, kadıların imparatorluk sathında yirmi farklı yerde görev yapabildiğini ve zaman içinde görev yerlerinin giderek Anadolu ve Arap vilayetlerine kaydığını göstermiştim.[22] İstanbul'da eğitim gören Geg kadıları da hareketliydi, ama taşrada eğitim görmüş olanları daha çok doğdukları bölgelerde çalışıyorlardı. Müderrisler ve müftilere gelince, onların görevlerinin niteliği –talebeleri yetiştirmek için uzun yıllar gerekiyordu– çok daha sınırlı bir hareketliliğe yol açıyordu. Üstelik içlerinden yarıya yakını doğdukları bölgede çalışıyordu. Geri kalan yarısı ise ya talebelerin çoğunluğunun kendileri gibi taşralı olduğu İstanbul'da, ya da bazı Geg ulemasında görüldüğü üzere taşrada, özellikle de Balkanlar'da çalışıyordu.

Bu farklı profiller toplumda farklı yerlere tekabül ediyordu. Bu bakımdan belli başlı üç ulema tipi ayırt edilebilir: Kadılar, doğdukları bölgede çalışan müderris/müftiler ve Osmanlı başkentinde görevli olan müderrisler. Kadılar, şer'i mahkeme hâkimi olarak çalıştıkları, aynı zamanda bidayet mahkemesine reislik ve meclis-i idareye üyelik ettikleri taşra vilayetlerinde önemli bir rol oynuyorlardı. Ruhani otorite ile idareci arasında bir konumdaydılar, ama yerel toplumda kök salma olanakları yoktu, çünkü kâğıt üstünde aynı yerleşimde iki yıldan fazla kalamazlardı. Çocukları genellikle modern okullara (Mülkiye, Hukuk, Tıp mektepleri) devam ediyorlardı ve modernleşme eğilimli seçkinlerin bir bölümünü oluşturacaklardı. Doğdukları bölgede çalışan müderris/müftiler toplumda çok önemli bir rol oynuyorlardı: Bir yandan

20 Bu grup esas olarak Albayrak, 1996'dan hareketle oluşturulmuştur.

21 Ergiri/Gjirokastër, Libohovë, hatta Fterrë gibi küçük bir köyden (Kurvelesh'te) birçok aile dinsel kültürel sermayeye yatırım yapmıştır. Bu konuda bkz. Clayer, 2000a ve Pichler, 2002, s. 154-155.

22 Clayer, 2000a.

Müslüman cemaatinin ruhani önderleriydiler; diğer yandan toplumsal ve siyasal düzlemde ağırlıklı bir konuma sahiplerdi; çoğunlukla sağlam bir ekonomik zemine sahip ağa ve bey ailelerinden gelmeleri de bu konumu güçlendiriyordu. İstanbul'a yerleşmiş müderrisler ise, imparatorluk düzleminde bir dinsel otoriteyi temsil ediyorlardı ve bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere, bu otorite Jön Türkler tarafından siyasal bakımdan kullanılacaktı.

Bu incelemeyi tamamlamak için, yine çok büyük öneme sahip bir başka Osmanlı kurumuna, askeriyeye katılımı da dikkate almak gerekirdi. Bununla birlikte, orduya katılımı doğru bir şekilde ölçmeyi sağlayacak kaynakları bulamadım. Sadece Harbiye Mektebi'nin 1892-93 yıllığı, Yarımada'nın batı şeridindeki Bitola (Manastır) bölgesinin –III. Ordu'nun merkezi– subaylık kariyerine yönelen çok sayıda öğrenci çıkardığını göstermektedir. Ayrıca askeri kariyerlerin Geg ülkesinin bazı bölgelerinde çok revaçta olduğu da bilinmektedir.

Subayların içinde, "alaylılar" ile "mektepliler" arasında bir ikilik olduğu, askeri mekteplerden mezun olanların kendilerine farklı bir ufuk, farklı bir düşünme tarzı kazandıran bir eğitimden geçtikleri yapılmış incelemelerde gösterilmiştir. Modern eğitim kurumlarında yetişmiş memurlar gibi, mektepli subaylar da en önemli mevkilere ancak büyük zorluklarla gelebilecekleri duygusuna sahiptiler. Tıpkı söz konusu memurlar gibi, onlar da imparatorluğun işleyişine karşı çok daha eleştirel bir tutum içindeydiler ve bu nedenle Abdülhamid'e muhalefet hareketi ve Osmanlıcılık, Türkçülük ve Arnavutçuluk gibi yeni kimlik inşa süreçleri için verimli bir zemin oluşturuyorlardı.[23]

Özetleyecek olursak, idare ve eğitim reformlarının ardından, Osmanlı Devleti taşra toplumuna daha fazla nüfuz etmişti. Bürokrasi gelişmişti. İbtidaiye, rüşdiye ve idadiye ağı genişlemiş, Müslüman okuma-yazma oranı Hıristiyan nüfusunkinin çok gerisinde kalmaya devam etmekle birlikte, Türk dilinin ve genelde yazının yaygınlaşmasına yardımcı olmuştu.[24] Bununla birlikte, hem devlet makamlarının politikasından, hem de yerel aktörlerin stratejisinden kaynaklanan nedenlerle, "devletlilik"te görülen büyüme çok ayrışık bir biçimde gerçekleşmişti. Demek ki devlet ile toplum arasındaki ilişki gerek nicel, gerekse nitel düzeyde büyük bir çeşitlilik gösteriyordu. Kuzey bölgelerindeki nüfus idare içine daha az katılmakla, daha az gelişmiş olmakla kalmıyordu; bir katılım, bütünleşme söz konusu olduğunda da bu daha çok yerel ölçekte gerçekleşiyor, bu durum geleneksel dayanışmaların ve daha sı-

23 Örneğin bkz. Gawrych, 1980, s. 88-90.

24 Bkz. Georgeon, 1996.

nırlı bir ufkun sürdürülmesine olanak tanıyordu. Tosklarda, Abdülhamid idaresine katılım genelde daha önemliydi ve bazıları için bu katılım o kadar yerel ölçekte değildi. Bu noktada Benedict Anderson'ın söylediklerine kulak verilecek olursa, "memurların dolaşması"nın bölgelerüstü bir kimliğin, bizim örneğimizde de Osmanlı, Türk ve/veya Arnavut kimliğinin oluşumuna katkı yapabileceği bilinmektedir.[25]

Çok sayıdaki bu Tosk memurları ve aynı şekilde bazı Geg memurları kendilerine Türk dilinin öğretildiği ve İslâmi dinsellik ile Osmanlı'ya sadakatin aşılandığı orta ve yüksek okullardan geçmişlerdi. Bununla birlikte, bu kurumlarda belirli bir bilgi ve düşünme tarzına da erişmişlerdi. Resmi söylemi oluşturanlardan çok farklı fikirler öğreten öğretmenlerle temas kurmuşlardı. Namık Delvina'nın piyesinde, genç Şahin Yanya idadiyesinde yatılıyken Arnavutça okuma yazmayı öğrenir.[26] Zaten aynı yönde birçok tanıklık mevcuttur. 1905'te Manastır'da kurulan gizli Arnavut komitesinin üyelerinden olan Seyfi Vllamasi, 1893'te Edirne idadiyesine burslu talebe olarak kabul edildiğini ve orada öğretmenlerinden Şahin Kolonja'nın etkisiyle Arnavutça okuma öğrendiğini nakletmektedir. Aynı şekilde, Bajo Topulli Selanik idadiyesinde öğretmen olduğunda, odasında o sırada imparatorlukta yasak olan Arnavutça gazeteler ve kitaplar bulunuyor ve o okulda öğrenci olan kardeşi her gece bunları okuyordu. Yine bu okuldan başka iki Arnavut öğrenci "yıkıcı yayınlar" bulundurmak suçundan hüküm giymişlerdi.[27] Manastır idadiyesine nakledilen Topulli orada Arnavut öğrencilerle ders saatleri dışında buluşup, onlara "vatansever" yazarlardan söz etmeyi ve bu yazarların eserlerini okumaya teşvik etmeyi bir alışkanlık haline getirmişti.[28]

Ayrıca, yatılı idadiyeler öğrencileri sadece Abdülhamid devletiyle değil, başka bölgelerden gençlerle de tanıştırıyor, bu da onların kimlik belirleme tarzları üzerinde etkili olabiliyordu. Vlora bölgesinden Ali Asllani örneğini ele alalım. Onun Yanya idadiyesine devam etmesi, Türk şiiriyle daha yakından tanışmasını sağlamıştı; yaz tatillerinde dönüş yolunda Türkçe şiirler söylemekten hoşlanıyordu ve daha o yaşta ilk şiirlerini Türkçe ve Farsça yazmıştı. Öğrenimi sayesinde sadece entelektüel ufku genişlemekle kalmamış, dayanışmalar hâlâ ağırlıklı olarak bölgesel düzeyde kalsa bile, ahbap çevresi de ge-

25 Anderson, 1996, s. 59-75.

26 Bu herhalde otobiyografik bir unsurdur. Hatta Namık Delvina bu nedenle birkaç gün hapiste de kalmıştı (Pango, 1996, s. 10).

27 Pepo, 1962, s. 213-216.

28 Sadık Zharri, "Komiteti i nxenesve shqiptare ne skhollen idadi-i mylqi ne Manastır", Pepo, 1962, s. 241.

nişlemişti. Kendi ifadesine göre, bu da onun içindeki vatanseverlik duygularını –tam niteliğini bilemesek de– beslemişti.[29]

Yeni okullarda eğitim almış bu öğrenci, genç memur ve asker kuşağı, siyasal muhalefet ve kimlik talebi hareketlerinin ortaya çıkmasına elverişli bir zemin oluşturuyordu. Bu hareketler hem onların idari hiyerarşi içindeki yerlerine, hem de toplumsal ilişkileri giderek dönüşen taşra toplumu içindeki konumlarına bağlıydı.

TOPLUMSAL İLİŞKİLERDE DEĞİŞİM: YEREL SEÇKİNLER VE YENİ "ORTA SINIF"

Bölgesel farklılıkların ötesinde, Osmanlı idari yapısındaki büyüme ve (gerek Hıristiyanların gerekse Müslümanların) eğitimdeki gelişme yerel seçkinlerin sosyal-mesleki profilinde değişime yol açtı.

Yukarıdaki sivil memurlar numune grubunun analizine geri dönelim. Yanya vilayetinden veya "Makedon sancakları"ndan olan eski memur kuşakları esas olarak bir yandan kadı (*naib*) kariyerlerine atılmadan önce dini ve/veya hukuki eğitim almış ulema oğullarından, diğer yandan da imparatorluğun taşra idaresinde görece yüksek konuma sahip idareciler haline gelmiş bey ve ağa oğullarından oluşuyorlardı. Ayrıca içlerinde doğdukları bölgede veya bunun dışında yerel düzeyde kariyer yapan birkaç ileri gelen oğlu ve daha mütevazı çevrelerin çocukları da vardı. Sonraki kuşaklarda eğitimin en az toplumsal köken kadar belirleyici bir etken olmaya başladığı anlaşılıyor.

Birçok bey, ağa, ulema, ama aynı zamanda memur oğlu Osmanlı başkentindeki "büyük okullara" devam ettiler: Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Hukuk, Mekteb-i Tıbbiye veya Galatasaray Lisesi. Daha sonra taşra mahkemelerinde kariyer yaptılar, kaymakam veya belediye hekimi oldular. Demek ki hiyerarşinin en yüksek basamaklarına hâlâ yükselemiyorlardı. Daha önemsiz yerel ileri gelenlerin, eğitimleri idadiye düzeyinde kalan, bazısı Fransızca bilen bazısı bilmeyen veya sadece rüşdiyeye devam etmiş oğulları genelde doğdukları bölgede görece ast konumdaki memuriyetlere getiriliyorlardı. Daha az sayıdaki bir bölümü ise Makedonya'ya tayin ediliyordu.

Debre/Debar sancağından olanlar içinde, eski memur kuşaklarında bir yandan taşra idarecisi (müdür/kaymakam) kariyerleri yapan bey oğulları, diğer yandan ise yerel idare içine katılmış ulema oğulları vardı. Sonraki kuşaklarda toplumsal bir çeşitlenme söz konusu oldu. Ağa ve memur oğulları yerel

29 Gaçe, 1997, s. 4-5.

memuriyetlere veya imparatorluk ölçeğinde orta kademe memuriyetlere getirildiler. Numune grup içinde yer alan Orta Arnavutluk'lu memurların çoğu, eski kuşaklarda medrese eğitimi almış ve tamamen yerel düzeyde, küçük mevkilerde idare bünyesine katılmış ağa ve efendi oğullarıydı. İçlerinden sadece biri müdürlük ve kaymakamlık yapmış, ama o da bölge sınırları içinde kalmıştı. Sadece bir tüccarın oğlu Osmanlı başkentinde tıp okumuş ve Rumeli ile İstanbul'da hekim olmuştu. Daha genç kuşaklarda da hemen hemen bu şemaya rastlanıyordu, ama birkaç yerel ileri gelen oğlu yüksek eğitim yapabilmiş ve İstanbul, Rumeli, hatta imparatorluk ölçeğinde kariyer yapmışlardı.

İşkodra sancağından memurların çoğu ise medresede ulema yanında, –şayet kurulmuşsa– yerel rüşdiyede, hatta sadece bir mektepte eğitim almıştı. Daha sonra yerel idarede çeşitli görevlerde bulunmuşlardı. Demek ki bütünü içinde hareketlilikleri çok sınırlıydı. Genç kuşaklarda birçok kişi kendi doğdukları bölgenin dışında görev yaptılar. Son olarak, Kosova vilayetinden memurlar için de hareketlilik konusunda aynı saptama yapılabilir. İdare bünyesine katılmış olanların çoğu sadece yerel veya bölgesel düzeyde görev yapıyordu. Memuriyete alınanlarda toplumsal bir çeşitlilik olmakla birlikte, sadece önemli ileri gelenlerin oğulları bölge dışındaki görevlere atanmıştı.

Demek ki, tıpkı Namık Delvina'nın piyesinde görüldüğü gibi, genel anlamda kuşaklar arasında çok farklı değerlerden ve *Weltanschauung*'dan kaynaklanan mesafeyi kaydetmek gerek. Aguş Ağa'ya göre kendisi ve komşusu Kaplan "Sultan Mahmud devrinde", yani reformlar öncesinde kalmışlardı. Ama en çarpıcı hadise özellikle genç kuşaklarda dinî olsun olmasın geleneksel seçkinlerin iktidarına muhalif veya muhalefet edebilecek potansiyelde yeni bir toplumsal grubun ortaya çıkmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Kaplan Ağa'nın asıl korkusu, hizmetkârının askeri mektepten mülazım rütbesiyle yeni mezun olmuş oğlunun onun ağalık iktidarını sarsmasıdır. Yazı yazabilmeye ve dış dünya hakkında bilgiye erişim, gerçek bir siyasi iktidara erişmenin imkânsızlığıyla birleşince, bu muhalefetin ana nedenini oluşturuyordu.

Geleneksel seçkinlerle doğmakta olan genç bir entelijensiyanın üyeleri arasındaki bu rekabet,[30] "büyük beyler"in yerel iktidardaki üstünlüğü zaten yitirdikleri bir dönemde doğmuştu. Tanzimat politikası da II. Mahmud devrinde büyük paşalıkların lağvedilmesi ve Yunanistan bağımsızlık savaşından

30 Bu gruba dahil olan Mustafa Kruja, onu "entelektüel burjuvazi" olarak adlandırırken, Batılı manada bir burjuvazinin söz konusu olmadığını da belirtiyordu (Kruja, 2001, s. 279). Bir büyük beyler ailesinden gelen Ekrem Bey Vlora ise, onu kötüleyici bir tanımlamayla "eğitimliler ve yarı-eğitimliler tabakası" diye isimlendiriyordu (Vlora, 1968, s. 58).

sonra Mehmed Reşid Paşa'nın giriştiği cebri hizaya sokma hamlesiyle (1830'da Manastır'daki Kolonje'de ileri gelenlerin katledilmesi) başlayan merkezileşme ve yerel iktidarın zayıflaması sürecini devam ettirmişti. Timarların kaldırılması ve zorunlu askerlik hizmetinin getirilmesi de, sınır bölgelerinde bu gelişmeler ancak tedrici olarak yaşansa, hatta bazen tamamen kâğıt üstünde kalsa bile, beylerin iktidarında hissedilir değişikliklere yol açmıştı. Zaten kuzeydeki sınır bölgesi daha içerilerdeki ulaşılması zor bazı bölgeler gibi, "müstesna" bölge olarak kalmıştı. Reformların yürürlüğe sokulmasındaki yavaşlık ve bölgelere göre gözlemlenen ayrışıklık da bazı beylerden gelen yerel direnişlerden kaynaklanmıştı. Bazı beyler ise Osmanlı makamlarıyla işbirliği yapıyordu. Bey aileleriyle merkezi hükümet arasındaki ilişkiler bir süre karmaşık ve değişken bir niteliğe bürünmüştü. Sürgün cezalarını itibarın iade edilmesi kararları izliyordu. Osmanlı makamları bir aileyi diğerine karşı kullanabiliyorlardı.

Bazı büyük bey ailelerinin yerel idari iktidar üzerindeki tekellerini yitirmeleri, ancak 1880'li yıllardan itibaren son şeklini aldı. Taşra idaresindeki en yüksek mevkiler olan valilik ve mutasarrıflık bundan böyle imparatorluğun başka bölgelerinden gelen memurlara bırakılmıştı. Büyük bey ailelerinin üyeleri de çoğunlukla Osmanlı idari ağı içine dahil edildiler. Ama genel kural olarak, mevkileri yükseldikçe doğdukları bölgeden daha uzak yerlere atanıyorlardı. Yerel idarede mevki sahibi olduklarında ise, bu ancak ast konumunda olabiliyordu. Örneğin Ferid Paşa'nın –1903-1908 arasında Abdülhamid'in sadrazamı– kardeşi Süreyya Bey Vlora'nın Vlora'da yaşarken hiçbir resmi görevi yoktu. Ancak Osmanlı başkentinde yüksek mevkilerde bulunabildi. Vlora'da yaşayan kardeşi Cafer Bey ve yeğeni Cemil Bey de ancak fahri unvanlara sahiptiler. Sadece diğer kardeşi Neşet Paşa'nın yerel idarede bir mevkii vardı. Hazine-i Hassa nezaretçisiydi; hiçbir siyasal boyutu olmayan bu görev sayesinde himayesindeki kişileri ve *duacılarını* kethüdalık, kâtiplik veya bekçilik gibi görevlere yerleştirebiliyordu.[31] Ekrem Bey Vlora ise tam tersine doğdukları bölgeden uzakta taşra idaresinde yüksek mevkilerde olan birçok akrabasıyla veya aile dostuyla karşılaşma imkânı bulmuştu: Rodos'ta, Cezair-i Bahr-i Sefid genel valisi Abidin Paşa Dino; Beyrut'ta vali olan, büyükannesinin kuzeni Ergiri/Gjirokastër'li Halil Paşa Alizoti; Şam'da Suriye kadısı olan Libohove'li Nafiz Efendi Yusufati; Trablusgarp'ta başkâtip olan, annesinin uzak kuzenlerinden Ergiri/Gjirokastër'li Feyzi Bey Alizoti; ayrıca

31 Vlora, 1968, s. 28. Daha sonra İstanbul'da devlet danışmanı oldu.

babasının bir dostu olan vali Recep Paşa Mati; son olarak İzmir'de halası Melek Hanım Delvina ve kocası Mehmet Ali Paşa Delvina.[32]

Resmi yerel siyasi iktidar ellerinden alınan büyük bey aileleri ekonomik ve toplumsal sermayelerinin de erimeye yüz tuttuğunu görüyorlardı. Bazı aileler topraklarının bir bölümünü satmak zorunda kalmışlardı. Bazen ekili olmayan araziler söz konusu olsa bile, artık yeni bir –Müslüman veya Hıristiyan– küçük toprak sahipleri sınıfı oluşturan alıcılar bunları nemalandırmaya koyulmuşlardı. Korçë bölgesinde daha 1865'te Mustafa Paşa Gjiriti, *çiftlik* statüsündeki Rembet köyünü Jovan Viso Halla'ya satmıştı.[33] İsmail Kemal Bey Vlora'nın babası Mahmud Paşa, 1854'te kendisiyle birlikte Grivas'ın Yunan birliklerine karşı savaşmış gönüllülerin maaşlarını ödeyebilmek için sekiz arazisini sattığından ötürü, İstanbul'da "yoksulluk içinde" ölmüştü.[34] Delvinë'li Delvina ve Koka aileleri Osmanlı devrinin son yirmi, otuz yılında topraklarını satmaya başlamışlardı, çünkü yerleşmeye başladıkları şehirlerde kendilerine ev yaptırmak, ticarete yatırım yapmak, çocuklarının yurtdışındaki eğitimlerini finanse etmek, Avrupa seyahatine çıkmak, kızlarının çeyizlerini düzmek, vb. çeşitli masrafları karşılamak için diğer beyler gibi mallarını elden çıkarıyorlardı.[35]

Yine de bu ailelerden bazıları geniş arazilerinin bir bölümünü elde tutmayı veya geri almayı başarmıştı ve yerel nüfus üzerindeki otoriteleri ve nüfuzları esas olarak toprak sahibi niteliklerinden kaynaklanıyordu. Yeniden Süreyya Bey Vlora örneğine geri dönebiliriz. Oğlu Ekrem Bey'e göre, yirmi yıl içinde ailesinin gelirlerini yirmi milyon Deutsche Mark artırmayı başarmış ve ailesine 1840'lı yıllarda Tanzimat'a karşı başlatılan ayaklanmadan önceki ekonomik ve siyasal düzeyini yeniden kazandırmıştı.[36] Bunun sonucunda bazı bölgelerde yerel idarenin otoritesiyle güçlü bey ailelerinin otoritesi arasında bir rekabet doğduğunu üçüncü kısımda görmüştük.

Diğer yandan, yeni bir toplumsal sermayeyi temsil eden modern eğitim artık sadece büyük beylerin arka bahçesi olmaktan çıkmıştı. Gerçi bu alanda bazı avantajlarını hâlâ koruyorlardı; 19. yüzyılda din adamı olmayan okumuş yazmış kişilerin çoğu onların arasından çıkmıştı ve Doğu kültürüyle yoğ-

32 *A.g.e.*, s. 90, 93, 180-181, 185.
33 Gjergji, 1962, s. 197.
34 Vlora, 1968, s. 32.
35 Bu satışların yeni toprak sahipleri ortaya çıkardığı gibi, nüfus hareketlerine de yol açtığını –yeni sahiplerin topraklarında çalışmaya gelen köylüler– açıklayan Mark Tirta'ya bakınız (Tirta, 1999, s. 55).
36 *A.g.e.*, s. 60.

rulmaya devam ederken Batılı bilgiye ilk açılanlar onlar olmuştu. Çoğunlukla özel öğretmenlerden alınan derslerle yetişiyorlar ve yurtdışında eğitim görmeye de daha sık gidiyorlardı. Büyük beylerin, eğitimlerinden, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlarla olan ilişkilerinden ve yurtdışına yaptıkları seyahatlerden ötürü Arnavutçuluk veya aynı türde ideolojiler tarafından etkilenen ilk Müslümanlar arasında yer almalarında bu nedenle şaşılacak bir şey yoktur. Bununla birlikte yüzyılın sonuna doğru yaklaşılırken küçük beylerden ve bey olmayanlardan oluşan eğitimli bir tabaka modern bilginin elde tutulması konusunda artık onlara meydan okur hale gelmişti. Daha önce kullandığımız sivil memurlar numune grubunu ele alalım. 1853'ten önce doğmuş kuşaklar arasında, Fransızca bilen memurlar içinde beylerin oranı 11'de 7 iken, 1893'ten sonra doğan kuşaklarda aynı oran 63'te 13'tü.

Aslında beyler ile bey olmayanlar arasında kesin bir çizgi çekmek de güçtür. Bey kategorisinin kapalı ve türdeş olmadığını üçüncü kısımda görmüştük. Bu kategoriler arasındaki sınır çok net değildi, çünkü bazı bey aileleri yoksullaşarak statülerini yitirirken, bazı aileler de zenginleşerek ileri gelenler arasına giriyor ve bey unvanı alıyorlardı. Ailesinin gayrimenkulleri babası tarafından satılan İsmail Kemal Bey, bir büyük bey karizmasını korumuş olsa bile, artık Ferid Paşa ve Süreyya Bey kolundan gelen kuzenleriyle aynı sosyo-ekonomik konumda değildi. Frashëri ailesi bey konumuna yükselmişti, ama onların toplumsal sermayesi esas olarak entelektüel nitelikteydi. Bu nedenle Frashëri kardeşler, doğmakta olan bu "orta sınıf" ile özdeşleştirilebilirler; Şahin Bey Kolonja gibi gerçek bey ailelerinden gelenler de –çeşitli derecelerde– benzer bir görünüm sunmaktadır. Yine de onların durumu Yaşar Erebara, Seyfi Vllamasi veya Mustafa Kruja gibi çok daha mütevazı köklerden gelenlerle aynı değildi; çünkü bu ikinciler, topraklarını değil entelektüel sermayelerini öne çıkararak ve bir taraftar desteği almadan, eğitimleriyle bu gruba giriyorlardı.

Kimi zaman da büyük beyler, bir paradoks yaratarak, bu yeni "orta sınıf"ın yetişmesine bizzat katkıda bulunuyorlardı; ama söz konusu sınıf, özellikle bağımsız Arnavutluk çerçevesinde onların siyasi iktidar konusundaki rakipleri olacaktı. Gerçekten de birçok büyük bey köylülerinin, hizmetkârlarının veya kâhyalarının çocuklarını eğitimlerini tamamlayabilsinler diye himayeleri altına almışlardır. Zaten Namık Delvina da piyesinde bu unsuru kullanmıştı: Kaplan Ağa'nın hizmetkârı, Vlora'lı bir bey sayesinde askeri mektebe devam edebilmişti. Ekrem Bey Vlora'nın anlattıklarına göre, babası Süreyya Bey Kocul köyünden bir köylünün oğlunu ve hizmetindeki kadınlar-

dan birinin oğlunu kanatları altına almış, çocukların ikisi de bahriye nezareti teknik okuluna gönderilmiş ve subay olmuşlardı.[37] Aynı şekilde, ileride İtalyan işgali döneminde (1941-43) Arnavutluk başbakanı olacak Mustafa Kruja, Esad Paşa Toptani'nin arazilerini yöneten kâhyanın oğluydu. Esad Paşa sayesinde Mülkiye Mektebi'nde okumuştu. Mustafa Kruja'nın ileride kendisine kaymakam olarak hizmet edebileceğini düşünen Esad Paşa açısından da bu bir yatırımdı. Ama genç adam Jön Türk devriminden sonra okuldan mezun olduğu zaman bey-hamisiyle olan "sözleşmesi"ni bozarak eğitimcilik yapmayı tercih edecekti.[38]

Demek ki, benim "orta sınıf" adını verdiğim olguyu belirleyen şey, sosyal aidiyetten bağımsız olarak, eğitim ve hem eğitimi hem de bilgiyi toplumda bir toplumsal sermaye olarak kullanma isteğidir. İlişkiler yoluyla değil liyakat ile yükselmek sorunu bu yaklaşıma çok bağlıydı. Bu Müslüman "orta sınıf"a koşut olarak, Hıristiyan Ortodoks tarafında da eğitimdeki gelişme, ticarette görülen atılım ve bazı göçmenlerin zenginleşmesi Osmanlı devrinin son yirmi otuz yılında eğitimli bir seçkinler grubunun, bir ticaret burjuvazisinin ve bir toprak sahipleri sınıfının oluşmasına yol açmıştı. Birçok kanalı –eğitim ağı, ticaret ağları– Yunan patentli olan bu kültürel, ekonomik ve toplumsal dönüşümler Hellenleşme sürecinin önünü iyice açtılar. Bununla birlikte, tıpkı daha önceki dönemlerde görüldüğü gibi, Hellenizmdeki ilerlemeler, bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere, ya çağrışım ya da tepki yoluyla Arnavutçuluğu güçlendirdi. Katolikler açısından bakıldığında da, eğitimli bir genç din adamları ve laikler kuşağının ortaya çıkması Arnavutçuluk üzerinde önemli bir etki yaptı.

Ama ister Müslümanlar, ister Ortodokslar, ister Katolikler söz konusu olsun, milliyetçi ideolojilerin gelişimine şekil veren bir etken de, yeni ağların, yani yabancı, özellikle de konsolosluk ağlarının taşra toplumu içinde yaygınlaşmasıydı. Bunlar bazı ideolojilerin yayılmasına katkıda bulunmakla kalmadılar, yerel toplum içindeki iktidar ilişkilerini de değiştirdiler.

TAŞRA TOPLUMUNDA YENİ AĞLAR: KONSOLOSLUK AĞLARI

1890'lı yılların ortalarındaki krize Balkanlar'da yaşanan önemli jeopolitik değişimler eşlik etti. Makedon sorununun belirginleşmeye başladığı ve Girit sorununun patlak verdiği bir sırada, Arnavut sorunu gerek bazı Büyük Güç-

37 Vlora, 1973, s. 148.
38 Kruja, 2001, s. 8.

ler'in, gerekse Balkan devletlerinin politikasındaki yeni esnemeleri billurlaştırdı. İtalya –Etiyopya'daki Adua'da utanç verici bir yenilgi almıştı (1896) ve bu nedenle yayılmacı politikasını daha çok Balkanlar'a yöneltmeye karar vermişti– ve Avusturya-Macaristan –bu yarışta İtalya'nın öne geçmesine izin veremezdi– Adriyatik ve Balkan politikalarını gözden geçirdiler. Bu politikanın eksenlerinden birini, ulusal bir Arnavut kimliğinin gelişmesini teşvik etmek ve/veya denetlemek oluşturacaktı. 1900'e doğru, Arnavut milliyetçiliği artık inkâr edilemez bir veri olarak yerini alınca, Balkan hükümetlerinin de çoğu Arnavutçuluğun gelişmesini engellemeye uğraşacaklarına, başka ideolojiler geliştirir ve kendi "taraf"larını güçlendirirken, Arnavutçuluğu da kendi menfaatlerine uygun olarak dönüştürmeye önem verdiler. Bu siyasal girişimler sahada, Arnavut toplumunun içinde yeni ağlar kurulması, özellikle de konsolosluklar çevresinde yeni ağlar oluşması şeklinde somutlaşıyordu.

Avusturya-Macaristan'ın Arnavut topraklarına ilgisi özellikle 1866'ya doğru, sınırlarını güneydoğuya doğru genişletmeye ve Sırbistan'ın Adriyatik'e çıkmasını her ne pahasına engellemeye karar verdiğinde başlamıştı.[39] 1877'de, Doğu krizinin tam ortasında, İşkodra'da görevli olan Konsolos Lippich bu sorun hakkında bir memorandum kaleme almıştı: Kuzey ve kuzeydoğudaki Arnavut bölgelerinin olası bir işgalinden yanaydı, Katolikliği Ortodoksluğa karşı kullanmak istiyordu ve Müslüman Arnavutları da Katolik yapmak gerektiğini düşünüyordu. Ama bu plan uygulamaya konmadı. 1896'ya kadar Avusturya-Macaristan'ın başlıca rakibi Rusya'ydı. Çifte Monarşi, Osmanlı İmparatorluğu'yla yapılmış antlaşmalarla 17. yüzyıldan beri sahip olduğu Katolikler üzerindeki himaye hakkına dayanarak, esas olarak Arnavutların yaşadığı Osmanlı topraklarına müdahale etmişti. Bu müdahale de daha çok Katolik okulları aracılığıyla gerçekleştiriliyordu.

Avusturya-Macaristan politikasında 1896'dan itibaren gerçekleştirilen rota değişikliği iki etkenden kaynaklanıyordu. Bir yanda, Girit krizi Osmanlı İmparatorluğu'nun ne kadar zayıf olduğunu ortaya koymuştu. Bu nedenle hem statükoyu sürdürmek, hem de imparatorluğun Avrupa topraklarında görülebilecek bir parçalanmaya yönelik gerekli hazırlıkları yapmak ve Kuzey ve Kuzeydoğu Arnavutluk topraklarında bir başka nüfuz oluşmasını engellemek gerekiyordu. Diğer yanda yeni bir rakibi, İtalya'yı hesaba katmak şarttı. Üçlü İttifak'ın (İtalya, Avusturya, Almanya) gayriresmi olarak bozulması ve İtalya'nın İngiltere'ye yakınlaşması, bu ülkenin dış politikasında bir değişme

39 Bundan sonraki paragraflar Skendi, 1967, s. 238-256; Schanderl, 1971, s. 59 vd. ve Krause, 1978'e dayanmaktadır.

olduğunu doğruluyordu. Tüm bu nedenlerle, Avusturya-Macaristan yetkilileri Çifte Monarşi'nin himayesinde yabancı bir prens tarafından yönetilecek ve Arnavut topraklarının kuzey ile orta bölgelerini kapsayacak özerk bir prenslik kurulmasına hazırlanmayı tasarlıyorlardı; güneydeki topraklar ise Yunanistan'a bırakılacaktı.

Avusturya-Macaristan dış politikasının şefleri, Kasım-Aralık 1896'da Arnavutluk'a yeni ve enerjik bir eylemi nasıl sokacakları üzerine kafa yordular. Bu eylemin amacı, konsoloslukların çalışma ve etkinliğini artırmak, dini politikayı ve mali destek politikasını gözden geçirmek, Arnavutluk'un Yunan nüfuz alanı içinde yer alan bölümleri Yunanistan'a bırakılacağı için ve İtalya'nın önüne set çekmek gayesiyle, Avusturya-Macaristan politikasını Yunan dış politikasıyla uyum içine sokmak ve son olarak da, gelecekteki prenslik için, zamanı geldiğinde hazır olacak bir statü tasarısı hazırlamaktı. 1897 yılının başında eylem programı somut olarak tanımlandı. Program dört ilke çevresinde şekillendirilmişti: İbadet üzerindeki himayeyi daha iyi kullanmak; ortak ulusal çıkar anlayışının uyandırılması ve teşvik edilmesi gereken Arnavut önderler ile konsolosluklar arasındaki ilişkileri sıkılaştırmak; Arnavutluk'taki ulusal talepleri, Arnavut halkının maddi ve entelektüel gelişmesine yönelik ise desteklemek; Arnavutluk'taki yabancı ajitasyon ve propagandayı dikkatle izlemek; ve bütün bunları Osmanlı makamlarında bir tepkiye yol açmadan gerçekleştirmek.

İtalya ise, özellikle kendisi de İtalya Arnavudu asıllı olan Crispi döneminde Arnavut sorununa belli bir ilgi göstermişti. Ülkenin Adriyatik denizi tarafındaki güvenliği söz konusuydu. Bununla birlikte Adua yenilgisi ülkenin sömürge politikasında bir değişiklik yaratarak, daha çok Balkanlar'a yönelmesine neden oldu. 1897 güzünde Arnavut topraklarını çok iyi tanıyan botanikçi Antonio Baldacci İtalyan dışişleri bakanlığına, Arnavutluk'taki Avusturya faaliyetine İtalya'nın ulusal güvenlik nedeniyle daha fazla karşı çıkması gerektiğini bildiren bir memorandum gönderdi: Adriyatik bir İtalyan denizi olmalıydı. Bu metinde somut olarak kuzeyde bir Arnavut-Karadağ prensliği kurulmasını ve Epir üzerinde İtalyan protektorası oluşturulmasını öneriyordu. Bununla birlikte, resmi düzlemde, Kasım 1897'de İtalya ile Avusturya-Macaristan arasında Monza antlaşması imzalandı; statükonun korunmasını öngören bu antlaşmaya göre, statüko bozulduğu takdirde özerk bir Arnavutluk kurulacaktı.

1898-1900 arasındaki iç karışıklık döneminin ardından, İtalyan kamuoyu yeniden Avusturya-Macaristan'a karşı ayağa kalktı. Arnavut sorunu Haziran 1901'de böyle bir ortamda ulusal mecliste tartışıldı. Bazıları Arna-

vutluk'un özerkliğini savunuyordu. Bazıları ise esas olarak Adriyatik'in öte yakasıyla ekonomik ve kültürel bağların güçlendirilmesinden yanaydı. Çünkü sorun ülkenin Adriyatik'teki çıkarlarıyla, özellikle de Vlora sorunuyla, yani Otranto boğazının denetimiyle yakından ilişkiliydi.[40] İtalya, Avusturya-Macaristan gibi, dindaşlarını himaye etme hakkına sahip değildi. Buna karşılık, önemli bir İtalya Arnavutları kolonisine sahipti ve ileride göreceğimiz gibi bunu kullanmasını bildi. Ayrıca, Dante Alighieri Edebi Cemiyeti Osmanlı topraklarındaki İtalyan politikasının önemli bir taşıyıcısı oldu. İşkodra'daki Fransa konsolosuna göre, bu cemiyet edebi nitelikte olmakla birlikte aslında İtalya'nın özellikle de Adriyatik'in doğu sahilindeki siyasi nüfuzunu geliştirmeye uğraşıyordu. Gerçekten de cemiyetin faaliyetinin ardında, İtalyan politikasına yön veren bazı fikirler fark ediliyordu.

Arturo Galanti'nin cemiyet tarafından tüm masraflar üstlenilerek 1901'de bastırılan *L'Albania* başlıklı bir broşüründe, yazar Arnavut ulusal duygusunun dikkate alınması gerektiğini belirtiyordu. Ona göre, Arnavutluk ne Yunanistan ne de Avusturya-Macaristan, Sırbistan, Bulgaristan veya Karadağ tarafından ilhak edilmek istiyordu. Bazı Ulahlar "çok sıkı bir Ulah-Arnavut birliği" kurulacağını umut ediyorlardı, ama "Geglerin ve Toskların genelde kendilerini desteklemeye ve yardıma hazır doğal bir müttefik olarak gördükleri İtalya'ya" düşen özel bir görev vardı.[41] Stavro Skendi'ye göre, Dante Alighieri Edebi Cemiyeti'nin Eylül 1901'de toplanan kongresine merkez komite adına bir Arnavutluk raporu sunulmuştu. Cemiyet, Arnavutluk'ta Sultan'ın iradesiyle de bağdaşacak bir idari özerklikten yana olduğunu açıklıyordu. Kongre gündeminde, İtalyan hükümetinden Balkan demiryolları sorununun, Kosova vilayetindeki konsolosluk düzeyindeki temsiller sorununun incelenmesi ve Arnavutluk'taki İtalyan çıkarları ile idari özerkliğin Osmanlı hükümetinin de çıkarına olacağı konusunda bu hükümetin ikna edilmesinin denenmesi talebi de vardı. Son olarak, kongre Avusturya propagandasının dengelenebilmesi için İtalyan faaliyetlerinin güçlendirilmesi dileğini ifade ediyordu.[42] Aslında Osmanlı makamlarının, Avusturya girişimlerine zarar vere-

40 Bkz. Cabanes, 2001.

41 AMAE, NS Turquie, c. 12, Alric, İşkodra, 16/10/1901. Francesco Guicciardini'nin *Impressioni d'Albania* (Roma, 1901) başlıklı broşürü de aynı dönemde çıktı. Yazar bu broşürde Arnavut sorunu diye bir şey bulunduğunu ve (Adriyatik'te dengeyi güvence altında tutmak için) tek çözümün Arnavut milliyetinin tanınması olduğunu yazıyordu. Bu nedenle, ona göre, İtalyan politikası da statükoya uyulmasına dayanmalı, ama daha sonraki bir diplomatik çözümü, büyük olasılıkla da geçici bir Avrupa protektorası altında özerk bir Arnavut devleti kurulmasını da öngörmeliydi (AMAE, NS Turquie, c. 13, Alric, İşkodra, 7/3/1902, ek).

42 Skendi, 1967, s. 250-251.

bilmek için İtalyan faaliyetine göz yumdukları anlaşılıyor. Laik İtalyan okullarının açılması için verilen izin bu yaklaşımın en iyi örneğidir.

1903-1904'ten itibaren, statükonun sürdürülmesine rağmen, İtalya ile Avusturya-Macaristan arasında Makedonya'daki reformlar çevresinde şekillenen gerilimler ve rekabet giderek arttı. İtalya reformların Arnavut topraklarına da taşınmasından yanaydı; Çifte Monarşi ise bunu reddediyordu. Ama Avusturya'da olduğundan çok İtalya'da, Arnavutluk politikası hakkında görüş farklılıkları mevcuttu. İtalyan sosyalist çevreleri Arnavutluk'un bağımsızlığından yanaydı. Karadağ prensesi Elena'nın İtalyan tahtının vârisiyle evlenmesinin ardından Karadağ'ın İtalya'ya yaklaşması üzerine, İtalyan hükümetine yakın çevreler bu küçük ülkeyi Arnavutluk'un Piemonte'si haline getirmeyi hayal etmeye başlamışlardı. Katolikler (Arnavutlar) ile Ortodokslar (Slavlar) arasındaki farklılığı güçlendirmeyi amaçlayan Avusturya-Macaristan politikasına bu nedenle temelden karşıydılar.[43] Ayrıca, 1904'ten itibaren kullanılacak araçlar konusunda da ayrılıklar baş göstermişti. Garibaldici "irredantistler"e ve Cumhuriyetçi partiye yakın, güçlü tavır yanlısı genç entelektüellerden oluşan "eylemci hizip", hükümete daha yakın olan yumuşak tavır yanlılarına karşı çıkıyordu.[44]

Ayrıntılardaki farklılıkları ne olursa olsun, 1896-1897'den itibaren benimsenen bu siyasi yönelimlerin Balkan Yarımadası'nın batı şeridindeki toplum açısından önemli sonuçları oldu. Birincisi, daha ileride göreceğimiz gibi, Avusturya-Macaristan ve İtalya'yı Arnavutçuluğun aktif aracıları olma konumuna getirdiler. Ama çoğunlukla belirleyici olan bu rolün ötesinde –bu hükümetlerin faaliyetleri olmasa, birçok gazete ve kitap gün yüzünü göremezdi– Avusturya-Macaristan, İtalya ve Balkan devletlerinin eylem programlarının incelediğimiz toplum üzerinde somut bir etkileri de oldu. Çünkü bu programlar giderek yoğunlaşan ağlara dayanıyorlardı; kurumlar ve cemiyetler etrafında da kurulan bu ağlar esas olarak konsoloslar etrafında oluşuyordu. Konsoloslar, tıpkı beyler ve diğer yerel önderler gibi, bir şekilde kendi "*taraf*"larını, nüfuz çemberlerini kurmaya çalışıyorlardı. Bu anlamda en ön plandaki toplumsal aktörler arasında değerlendirilmeleri gerekir. Üç milliyetçi beyin 1899'da Manastır'daki Avusturya konsolosuna yaptıkları ziyaret basit bir nezaket ziyareti değildi.

---

43 Farklı tavırlar hakkında, bkz. Zef Curani tarafından yazılmış rapor: "Die Italo-Albanesen", PA XIV/28, Tomar XX, Napoli, 1902. Katolikler ile Ortodokslar arasında oluşması arzulanan yakınlaşma konusunda, örneğin bkz. AMAE, NS Turquie, c. 11, Alric, İşkodra, 6/5/1899.

44 Skendi, 1967: 222 vd.

İmparatorluktaki Yunan konsolosların çok önemli rolüne daha önceki dönemler için değinmiştim; bu konsoloslar Kırım Harbi'nin hemen ertesinde bağımsızlık savaşına katılmış olanlara Yunan vatandaşlığı verilmesine, Hellen basınının dağıtımına ve Yunan okulları ağının güçlenmesine katkıda bulunmuşlardı.[45] 1891'den itibaren Sırp konsolosları okullar kurmak, ders kitapları dağıtmak, öğretmenlerin maaşlarını düzenli olarak ödemek ve Makedonya'da cemiyetler kurmak talimatını almışlardı. 1904'ten itibaren silahlı çeteleri de desteklemiş olsalar gerek.[46] Ama biz, 1900'e doğru konsolosluk ağı yerel toplum içinde –Yunan ağıyla birlikte– en fazla kök salmış durumda olan Avusturya-Macaristan örneğine geri dönelim.

Balkan Yarımadası'nın batı şeridinde Avusturya-Macaristan konsoloslukları ağı 19. yüzyıl boyunca yoğunlaşmıştı. Siyasi ve iktisadi sebeplerden ötürü yoğunlaşma 1896'dan sonra da sürdü. İşkodra, Draç, 1901'de bir konsolos naipliği açılan Vlora, Yanya, Manastır, Üsküp, Prizren, 1903-1904'ten itibaren Mitrovica ve Lloyd (denizcilik şirketi) acentesinin aynı zamanda konsolosluk memuru olduğu Preveze'de diplomatik görevliler mevcuttu. Berlin Kongresi'nden beri Avusturya-Macaristan garnizonlarının konuşlandırıldığı Yenipazar sancağına sınırı olan bölgede, Taşlıca/Plevlje'de konsolosluk görevini yerine getiren bir imparatorluk (Avusturya-Macaristan) komiseri ve Priboj ile Prijepolje'de de binbaşı rütbesinde komutanlar bulunduğunu ekleyelim. Çifte Monarşi gibi, tüm diğer ülkeler de konsolosluk sistemlerini gözlem yapma ve siyasi sızma işlevlerine göre uyarlamaya çalışıyorlardı. Örneğin İtalyan konsolosu üstlerine Durres (Draç) konsolosluğunun beylerin ikamet ettikleri Tiran'a nakledilmesini veya en azından burada, beylerle günlük temasları sürdürmek ve dostane ilişkileri güçlendirmek açısından en uygun dönemler olan av ve Ramazan sırasında konsolos naibinin bulunabileceği bir konsolosluk bürosu açılmasını önermişti.[47]

1896'dan sonra Avusturya-Macaristan bu farklı makamlara yerel toplumları tanıyan ve dillerini bilen konsoloslar atanmasına özel bir dikkat gösterdi. 1904'te Draç'taki İtalyan konsolosu Avusturya hükümetinin Osmanlı Balkanları'na ülke dilini bilen ve bölge hakkında mükemmel bilgiye sahip olmak amacıyla kariyerinin tamamını burada geçiren özel bir konsolosluk personeli atadığını yazıyordu.[48]

---

45 Bkz. yukarıda s. 197.
46 Adanır, 1979, s. 106-107 ve 207.
47 ASMAE, Dizi P. Politica (1891-1916), Pacco 666, Garruvelli, Draç, 1/11/1904.
48 Aynı kaynak.

Konsolos August Kral örneğini ele alalım. Fransız konsolosu Ferté 1906 yılında İşkodra'daki tüm meslektaşları içinde en önemli rolün Kral tarafından oynandığını, ülkeyi en iyi tanıyan ve ülke hakkında en yetkin biçimde konuşabilen kişinin de o olduğunu kabul ediyordu. Gerçekten de Kral kariyerine Beyrut'ta kısa süreli bir görevle başladıktan sonra, 1894'ten itibaren sadece Balkanlar ve Arnavutluk'ta görevlendirilmişti: Önce İşkodra başkonsolosluğunda ataşe olmuş, sonra yedi yıl Manastır'da konsolosluk yapmıştı. Daha sonra başkonsolos olarak atandığı İşkodra'da Ferté'nin meslektaşı haline gelmişti. Orada beş yıl kaldıktan sonra Selanik'e atanmıştı. Ferté'nin belirttiğine göre, August Kral Yukarı ve Aşağı Arnavutluk'un her köşesini dolaşmıştı; Türkçeyi, çeşitli Slav lehçelerini ve Arnavutçanın hem Tosk hem de Geg lehçelerini akıcı bir şekilde konuşuyordu. Ayrıca ülke, dili, âdetleri ve tarihi hakkında yayınlanmış her şey kütüphanesinde mevcuttu.[49] Buna karşılık, örneğin Fransız konsolosu Alric Türkçe ve İtalyanca bilmesine karşın, ancak birkaç kelime Arnavutça konuşabiliyor ve bu yüzden, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Arnavutlar ona pek açılmıyorlardı.[50] Konsolosların görev sürelerinin uzunluğu da dikkat çekmektedir; konsoloslar genellikle valilerden daha uzun süre görevde kalıyorlardı.[51]

Her konsolosluk, bir kutbu İstanbul'daki sefaret, diğer kutbu ise temsil ettiği ülkenin merkezi idaresi olan bir ağa dahildi. Ama her konsolos da yerel toplum içinde yavaş yavaş kendi ağını oluşturuyordu. Ayrışık bir ağ söz konusuydu. Konsolosla çeşitli türlerde bağları olan farklı aktör tiplerini içeriyordu. İlk sırada, sayıları görev yerinin önemine göre değişen konsolosluk personeli yer alıyordu. Draç'taki Yunan konsolosu 1904'te küçük bir dairede, hem aşçılığını hem hizmetkârlığını üstlenen bir kavas ile birlikte mütevazı bir yaşam sürerken, Üsküp'teki Avusturya-Macaristan konsolosu 1902'de bir konsolos naibi, bir kâtip, bir mimar, bir hazinedar ve bir dragomandan (tercüman) oluşan bir maiyet ile çalışıyordu; ayrıca emrinde yedi de kavas vardı.[52] Dragomanlar ve kavaslar genelde yerel toplumdan geliyorlardı ve konsolos ile yerel nüfus arasında çok önemli aracılar konumundaydılar. Beyleri Manastır'daki Avusturya konsolosu ile tanıştıran Gjergj Qiriazi sonunda konsolosluk dragomanı olmuştu. 1911'de Üsküp'te görevde olan Konsolos

49 AMAE, NS Turquie, c. 15, İşkodra, 6/8/1906.

50 AMAE, NS Turquie, c. 14, İşkodra, 7/1/1905.

51 Valilerin görev süreleri hakkında üçüncü kısma bakın. Birçok İtalyan konsolosunun olağanüstü uzun süreler görev yaptıklarını kaydedelim: Millelire 27 yıl boyunca, 1906'ya kadar Yanya'daki görevini sürdürürken, Leoni İşkodra'da 11,5 yıl boyunca, 1908'e kadar görevde kaldı.

52 AMAE, NS Turquie, c. 13, Choublier, Üsküp, 15/9/1902.

Carlier, Arnavut şef Bayram Curri'yi iyi tanıyan dragomanının onunla buluştuğunu ve görüşmenin içeriğini kendisine naklettiğini Quai d'Orsay'ye bildiriyordu.[53] Kavaslar da önemli bir bağlantı rolü oynuyorlardı. İyi Arnavut ailelerden gelen bazıları Üsküp'te gerçek anlamda nüfuz sahibiydiler. Hatta içlerinden Mitrovica'lı olan biri Rusya tarafından bu şehirde bir konsolosluk açılmasına karşı Arnavutların başlattığı hareketin başını çekmişti.[54]

Bu personelin yanı sıra, her konsolos ücretli bir haber kaynakları ağı oluşturmuştu; böylece Osmanlı memurları, vilayet gazeteleri ve salnamelerden resmi düzeyde toplanmış bilgileri tamamlayabiliyordu. Haber kaynakları hem Hıristiyan hem Müslüman olabiliyorlardı. Max Choublier'ye göre, Üsküp'teki Avusturya-Macaristan konsolosu bu amaçla şehirde biri gümüşçü diğeri yün tüccarı iki Katolik, yaşlı bir rahip, Avusturyalı bir Yahudi ve bazı Osmanlı memurlarına maaş öderken, Kalkandelen/Tetovo'da Sırp okulundaki bir öğretmene ve vilayet jandarma komutanının kâtibine güveniyordu.[55] Öyle bir haber alma ağı söz konusuydu ki, Fransız konsolosunun anlattığına göre, Kral ona İtalyan konsolosunun Arnavutluk içindeki yolculuğunu bütün ayrıntılarıyla izlediğini söyleyerek övünmüştü.

Himaye altında olanlar –tüccarlar, misyonerler, öğretmenler ve diğerleri– ile bazı şirketlerin (denizcilik şirketleri, doğu demiryolları şirketleri, vb.) çalışanları ise konsolosluğa daha da bağlıydılar. Amaçları özellikle ileri gelenler ve Arnavutçular arasında bir "dostlar" ağı yaratmak olan konsoloslar, sonunda buna paralel olarak, tıpkı beyler ve diğer yerel şefler gibi kendilerine himayeleri altındaki kişilerden ve *duacı*lardan oluşan bir nüfuz ağı da oluşturdular. Onların "hizip" adı verilen ağları diğer ülkelerin "hizipleri" ve yerel hiziplerle bazen rekabete girip bazen ittifak kuran *taraf*larla bir biçimde özdeşleştirilebilir. Ayrıca konsoloslar da, tıpkı beyler gibi, atla dolaşıyor ve kendilerine genellikle iki kavas eşlik ediyordu. Hatta bazı durumlarda silahlı adamlar bile kullanabiliyorlardı. 1908'e doğru İşkodra şehrindeki gerilimlerin arttığı bir dönemde, Fransız konsolosu "Hıristiyanlara veya Avusturya Konsolosluğu'na karşı olası düşmanca gösterilere karşı" August Kral'ın civardaki tüm köy papazlarına talimat verdiğini ve onun bir işaretiyle 3.000 *Malisor*'un yirmi dört saatten kısa bir sürede her yere yetişmeye hazır halde beklediğini ileri sürüyordu.[56]

53 AMAE, NS Turquie, c. 19, Carlier, Üsküp, 11/11/1911.

54 AMAE, NS Turquie, c. 13, Choublier, Üsküp, 15/9/1902. Arnavutların Osmanlı İmparatorluğu'nda kavas olarak yerleri konusunda, bkz. Brailsford, 1906, s. 223 vd., ve Zavalani, 1998, s. 144.

55 AMAE, NS Turquie, c. 13, Choublier, Üsküp, 15/9/1902.

56 AMAE, NS Turquie, c. 16, Ferté, Üsküp, 25/10/1908.

Yerel nüfus ile Osmanlı idaresi arasında danışmanlık veya aracılık yapmaları için, beylere olduğu gibi konsoloslara da başvuruluyordu. Gerçekten de yerel nüfus açısından konsolos bir güç kaynağını temsil ediyordu; Fransız konsolosunun o sırada İşkodra'da görevde olan Avusturyalı meslektaşı August Kral'ın faaliyetleri hakkında yaptığı betimleme de bunu düşündürmektedir:

> "Ekselanslarına onun enerjik faaliyetinden daha önce de söz etmiştim; bu faaliyet kendini her biçimiyle gösteriyor. Sabahtan akşama kadar çalışma odasında rahipler, aşiret reisleri, beyler, köylüler sonu gelmez bir geçit resmi yapıyorlar. Hiç kimse yüz geri edilmiyor, hiçbir talep geri çevrilmiyor. Katolikleri himayenin elverişli bir şekilde yorumlanması sayesinde tüm yerel, idari, adli veya diğer sorunlara müdahale edebiliyor. Tüm vilayette sürdürdüğü yaygın yazışmalardan, vilayette çıktığı gezilerden, personeline verdiği görevlerden ise hiç söz etmiyorum bile."[57]

Manastır'da bir Arnavut milliyetçisi olan Fehim Bey Zavalani konsolosluğun sivil memurunun araya girmesi sayesinde tütün rejisinde bir iş bulmuştu. Konsoloslukta düzenli olarak Arnavutça gazeteleri okuyordu. Oğlu Asım Bey de Avusturya-Macaristan temsilciliği aracılığıyla Avusturya-Macaristan'a eğitim için gönderilmişti.[58] Belli bir basın ve edebiyata erişebilmek, şikâyetlerini bildirmek ve aracılık ya da yardım istemek üzere konsolosluğa uğramak yaygın bir olgu gibi gözüküyor. Örneğin Debre/Debar bölgesinde Peşkopi'li bir şeyhin oğlu 1900 ilkbaharında yeniden idareye alınması için müdahil olmasını istemek üzere Konsolos Kral'ı Manastır'da görmeye gelmişti.[59] Diğer bir örnek: Preveze'li Arnavutçu Şeyh Sabri İtalyan konsolosu Millelire'den, Vlora'daki İtalyan konsolosluk memuru aracılığıyla Musa Berberi'ye evinin Yanya'daki vilayet yetkilileri tarafından aranacağını bildirmesini istemişti.[60]

Avusturya-Macaristan konsoloslarının emrinde, kendilerine bir *duacı* ağı yaratmak için kullanabilecekleri özel fonlar vardı; bunlar sayesinde şeflere ve vatanseverlere armağanlar –genellikle silah– ve maddi destek verebiliyorlardı; amaç, kültürel gelişmeyi desteklemek ve "Arnavut ulusal hareketi"yle temas kurmaktı. İşkodra'da görevli olan Ippen bayraktarlara para ve *Malisor*'a, özellikle de Karadağ sınırındaki Hot ve Grude aşiretlerine bölgedeki

57 AMAE, NS Turquie, c. 15, İşkodra, 6/8/1906.
58 HHStA, PA XIV/11, Tomar VI/3.
59 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 1/5/1900.
60 HHStA, PA XXXVIII/443, Petroviç, Vlora, 9/3/1901.

Karadağ nüfuzunu dengelemek amacıyla silah dağıtıyordu. Ona göre, "bu bağışların nedenleri ve beklenen sonuçları", "insani olmaktan çok siyasi nitelikteydi." "Bu bağışlar aracılığıyla, *Malisor*'un imparatorluğun konsolosluk düzeyindeki temsilcilerine olan bağlılık duygularını korumak ve güçlendirmek söz konusudur" diye yazıyordu. Birkaç yıl sonra onun halefi "Karadağ hizbini bırakan nüfuzlu kişiler"in kendisini konsoloslukta görmeye geldiklerini memnuniyetle bildiriyordu. Bununla birlikte, Avusturya-Macaristan makamları bu politikanın pek de verimli olmadığını sonunda kabul ettiler. Bir yandan haklarında bir rüşvetçi imajı yaratıyordu. Diğer yandan, şefler maddi destekleri veya armağanları aldıktan sonra, rakip "hizip"lere katılıyorlardı. Ama maddi desteği kesmenin siyasi riskleri de vardı.

Bu "hizip"lerin, bu nüfuz ağlarının oluşması bir devlet politikasından kaynaklanmakla birlikte, konsolosların kişiliklerine de oldukça bağlıydı. 1899'da August Kral henüz Manastır'da konsolos naibi iken, Arnavutlarla ilişkileri konusunda Osmanlı merkezi idaresine hesap vermek zorunda kalmıştı.[61] Çünkü onlardan beylerle ve yerel entelijensiya ile yakınlık kurmaları beklendiği için, konsoloslar bazı yerel aktörlerle dostluklar kuruyorlardı. Örneğin İsmail Kemal Bey Vlora'nın babası Fransız konsolosları Grasset, Bertrand, Hecquard'ı sık sık evinde ağırlamıştı. Özellikle Grasset ile öylesine dost olmuştu ki, aile onun görevli olduğu Selanik'e sürgün edildiğinde, konsolos onları karşılamış ve hazırlattığı bir eve yerleştirmişti. Aile orada üç yıl boyunca onun himayesi altında yaşadı.[62] Aynı şekilde, Ekrem Bey Vlora da, Vlora'da görevde olan Konsolos Petroviç'in büyük bir aile dostu olduğunu nakleder.[63]

Konsoloslar yerel toplum bünyesinde kâh onları diğer diplomatik temsilcilerin ağlarıyla karşı karşıya getiren rekabete, kâh yerel iktidar oyunlarına kendi nüfuz ağları aracılığıyla müdahale ediyorlardı. Örneğin, Jön Türk devriminin hemen ertesinde, Meclis-i Mebusan seçimleri için İşkodra'daki Avusturya ve İtalya konsolosları kendi ağlarına dahil olan adayları himaye ettiler:

61 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 4/5/1899 (Kral, devrimci faaliyetleri değil, kültürel talepleri desteklemenin söz konusu olduğu cevabını vermişti). August Kral'ın, Manastır'daki Makedon devrimci hareketinin lideri Damjan Gruev ile de çok yakın olduğunu ekleyelim (Adanır, 1979, s. 214-215).

62 Sommerville, 1920, s. 10-11 ve 18.

63 Üstelik bu konsolos Korçe'li bir Arnavut olan Konstantin Petraki'nin oğluydu. Babası Saraybosna'da ordu müteahhidi iken, Ekrem Bey Vlora'nın babası Mustafa Paşa da 1875-1878 arasında Bosna valiliği yapmıştı. 1878'den sonra Petraki ailesi Bosna'da kalmıştı. Daha sonra oğulları Theresianum'da, Konsolosluk Akademisi'nde okumuş ve Vlora'ya konsolos olarak atanmıştı (Vlora, 1968, s. 227).

Birincisi, konsolosluğun yedek dragomanı Giovanni Ciobba'yı ve denizcilik şirketi Ungaro-Croata'nın acenteliğini yapan, eski Theresianum öğrencisi Zef Curani'yi desteklerken, İtalyanlar ise konsolosluk dragomanının Napoli'de İtalyan hükümetinden burs alarak tıp eğitimi almış kardeşi Gurakuqi'yi öne çıkarıyorlardı. Konsoloslar da, tıpkı "yerel şefler" gibi ittifak ve muhalefet oyunlarına giriyorlardı. 1898'e doğru, Konsolos Petroviç Vlora'ya geldikten sonra, şehre yeni bir İtalyan konsolos naibi yerleşti. Çifte Monarşi'nin temsilcisinin desteğini sağlamış Süreyya Bey Vlora'nın rakipleri bu yeni konsolosu "sahiplenmek" istediler. Bu nedenle ona kiraladığı daire için kilimler ve mobilya gönderdiler. Bir süre sonra İtalyan konsolosunun mobilyaları kullanmakla birlikte kendilerine hiç yardım etmediğini görünce, Süreyya Bey'in rakipleri çok sinirlendiler; İtalyan konsolosu ittifak kurallarına uymayı bilmemişti.[64] İttifaklar belli nokta hedefler için de kurulabiliyordu. Örneğin Üsküp'te bir ileri gelen valiye karşı iş çevirmek üzere Avusturya-Macaristan konsolosuyla ittifak yapmıştı.

Demek ki vilayet toplumunun siyasi, iktisadi ve toplumsal gelişmelerinde bu yabancı aktörleri de ihmal etmemek şart olsa da, gelişmeler öncelikle otoriter niteliği gün geçtikçe açığa çıkan Abdülhamid politikası tarafından belirleniyordu.

ABDÜLHAMİD İSTİBDADINA KARŞI MUHALEFETİN YÜKSELİŞİ

Bir önceki kısımda Arnavutçuluğun 1896'ya kadar esas olarak Avrupa'daki Osmanlı topraklarının yitirilmesi tehdidi nedeniyle ve Hellenizm ile ilişki/karşıtlık içinde geliştiğini görmüştük. 1896-1897'den sonra Rumeli'nin olası parçalanması fikri bu kimlik inşası sürecinde daha da önemli bir yer tutmaya başladı. Manastır'daki Avusturya konsolos naibiyle görüşmeye gelen Arnavut beylerin sözleri bunu gösteriyor. Bu beyler Türkiye'yi "çürümüş bir ağaç" olarak görüyor ve Arnavutluk'un onunla birlikte devrilmesini ya da bölünmesini istemiyorlardı. Bununla birlikte, artık Arnavut kimliğinin inşa süreçleri iç politika etkenleri tarafından da belirleniyordu: Zaman içinde iyice müstebitleşen ve yeni-patrimonyalist bir karakter alan Abdülhamid rejimine yönelik eleştiri, liberalizm ve/veya meşrutiyetçilik talebi, adem-i merkeziyetten yana olmak veya olmamak, yerel dillerin resmi kullanıma dahil edilmeleri talebi, Büyük Güçler'in içişlerine giderek daha fazla müdahalesine yol açan bir

64 *A.g.e.*, s. 228-229.

politikaya duyulan tepki veya tam tersine bu güçlerin müdahalesini isteme, çok zor bir ekonomik ve toplumsal duruma yol açan bir politikaya duyulan tepki.[65] Devlet varlığının büyümesi ve Abdülhamid rejiminden başka bir şey tanımamış yeni kuşakların gelişi de böyle bir seyrin önünü açıyordu.

Aynı etkenler diğer kimlik inşalarını ve siyasi tavır alışları da haliyle etkiliyordu. Bunun dışında, Arnavutçuluk, Jön Türk muhalefetindeki ve çeşitli Balkan milliyetçilerindeki –Türk milliyetçiliği de dahil– atılımla sıkı bağlar içinde gelişti. Gerçekten bu farklı ideolojik akımlar ve onların çok sayıdaki değişkesi arasında, bazı özgül yanlar dışında, bir eşzamanlılık, biçim benzerlikleri, temaslar ve birlikte veya karşıt hareket süreçleri görülmektedir. Zaten bunların hepsi sonunda esas olarak Makedon sorunu çevresinde billurlaşmıştır. 1905'te kurulan gizli Arnavut komitesi, *Ethniki Hetairi*'ayla, Makedonya İç Devrimci Örgütü veya İttihat ve Terakki Cemiyeti ile aynı biçime bürünmekle kalmamış, çeşitli milliyetçi propagandaların buluşma noktası ve Jön Türk hareketinin önemli bir ocağı olan Manastır'da kurulmuştur. Bu nedenle, ileride göreceğimiz gibi, Arnavutçuluğun merkezi Yanya vilayetinden "Makedon sancakları"na doğru kaymıştır.

Bu eşzamanlılık ve yakınlık, Arnavutçuluk sahasına daha kitlesel olarak girişleri kronolojik bakımdan 1895-1897 yıllarında Jön Türk muhalefetinin kabuğundan çıkmasıyla örtüşen Müslümanlar örneğinde göze batmaktadır. 1908 devrimi öncesindeki on yılda Arnavutçuluğun önde gelen simalarının hemen hepsi –bazıları sadece bir anlığına da olsa– Jön Türk muhalefetine bağlıydı. Aslında Arnavutça konuşan birçok Müslüman, "hürriyet kahramanı" Resneli Niyazi gibi, Arnavutçu olmaktan önce Jön Türktü. Ve bazı Arnavutçular Jön Türklere kesinlikle karşı olmakla birlikte, Arnavutçuluk ile Jön Türklük arasındaki ilişkiler, İsmail Kemal, İbrahim Temo, Derviş Hima, Şahin Kolonja, Necip Draga ve daha birçok örnekte de görülebileceği gibi, çok yakındı.

1908'e kadar Jön Türk muhalefetinin nasıl geliştiğini, Şükrü Hanioğlu'na dayanarak hatırlatalım.[66] 1894-95 öncesinde Sultan'a karşı çıkan çeşitli gruplar ayrı ayrı var olmuştu: Masonlar, Araplar, ulema, darbe yanlıları –İngiliz yanlısı İsmail Kemal Bey Vlora da bunlardan biriydi– ve 1889'da içlerinde İbrahim Temo'nun da bulunduğu Askeri Tıbbiye talebeleri tarafından

65 Bütün bunlar, Abdülhamid rejimine her türlü muhalefetin –reformlara, vergi artışlarına, askerlik hizmetine muhalefet– mutlaka bir Arnavutçuluk ifadesi anlamına geldiğini göstermez. Asker kaçakları ile Arnavut milliyetçileri arasındaki ilişkiler hakkında, dördüncü kısma bakın.

66 Hanioğlu, 1995 ve 2001.

kurulan, sonra Osmanlı başkentindeki diğer "modern" okulların talebelerinin de katıldığı İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC). Büyüyen, *Ethniki Hetairia* modeline göre örgütlenen, sonra 1894'teki tutuklama dalgasıyla badire atlatan İTC, 1895'te gerçek bir siyasal örgütlenme haline geldi. Kahire ve Paris'te şubeler kuruldu. Bununla birlikte, birçok üyesini sürgüne gitmek zorunda bırakan yeni bir tutuklama dalgası geldi. İbrahim Temo da Romanya'ya kaçtı ve orada "Balkan Örgütü"nün lideri oldu. O zaman İstanbul'da Cemiyet yüksek memurların ve ulemanın eline geçti. Ama bir darbe girişiminin uğradığı başarısızlığın ardından yeniden talebeler denetimi ele aldılar.

O andan itibaren, bu entelektüel hareketin faaliyetleri özellikle yurtdışına gidenler arasında, çeşitli basın organları çevresinde şekillendi: Ahmed Rıza'nın önce Paris, sonra Cenevre'de çıkardığı *Meşveret,* Murad Bey'in Kahire'de çıkardığı *Mizan* gibi. Başlangıçta üç ayrı fraksiyon bir arada var oldu: Ahmed Rıza'nın anayasa isteyen ve yabancı müdahalesine karşı olan fraksiyonu; önce Murad Bey, sonra Damad Mahmud Paşa ve İsmail Kemal Bey Vlora tarafından yönetilen, bir danışma meclisi kurulmasından ve Büyük Güçler'in, özellikle de İngiltere'nin bir müdahalesinden yana olan yüksek memurlar fraksiyonu; Askeri Tıbbiye talebeleri fraksiyonu. Daha sonra iki fraksiyon daha ortaya çıktı: Eylem taraftarları ve İbrahim Temo tarafından yönetilip Romanya ve Bulgaristan'da Müslüman dayanışması çağrısı yapan "Balkan örgütlenmesi." Yarımada'nın Osmanlı sınırları içinde kalan bölümlerinde, özellikle Edirne (grup bir Arnavut ulema ve subaylardan oluşuyordu), Selanik (bu kol, Leskovikli Mehmed Rauf adında bir Arnavut tarafından kurulmuştu), Manastır, Draç (1897'de yine bir Arnavut, Derviş Hima tarafından kurulmuştu) ve Tiran'da (buradaki üyelerin hepsi subaydı) İTC şubeleri kuruldu.

Sultan'ın damadı olan Damad Mahmud Paşa'nın, iki oğlu Sabahaddin ve Lütfullah ile birlikte Aralık 1899'da yurtdışına kaçması hareketin görünümünü değiştirerek, Londra'daki İngiliz yanlısı grubun ağırlık kazanmasını sağladı. Bununla birlikte Damad Mahmud Paşa 1901'de Abdülhamid tarafından etkisiz hale getirildi. O zaman İshak Sükûti, bir süre önce sürgüne çıkan İsmail Kemal Bey'i İTC'nin lideri yapmak istedi. Ama anlaşıldığı kadarıyla İsmail Kemal çabalarını daha çok Arnavut hareketine yoğunlaştırmıştı. 1902'de Paris'te toplanan kongre, İstanbul'daki yüksek bürokratlarla ilişkileri olan bir "çoğunluk" ile eylem taraftarlarından oluşan bir "azınlık" arasındaki bölünmeyle sonuçlandı.

Çoğunluk tarafından yönetilen yeni Cemiyet, İsmail Kemal Bey Vlora aracılığıyla Ermenileri de yanına çekerek, Büyük Güçler'in müdahalesini sağ-

lamaya uğraştı, ama bir sonuç alamadı. Ayrıca Arnavut ve Makedon komitacılarıyla ortak eylemler yürütmeyi de denedi. En sonunda, İsmail Kemal de Arnavut sorununun bir Avrupa müdahalesine yol açamayacağını anladı. O zaman Cemiyet'le birlikte ve Arnavut asıllı bir diğer şahsiyetin, Trablusgarp valisi Recep Paşa Mati'nin desteğiyle askeri darbe seçeneğine yöneldi. İngiltere'nin manevi desteğine rağmen tasarı başarısız oldu. O zaman İsmail Kemal kişisel olarak Arnavut propagandasına yöneldi ve Ağustos 1903'te bir İtalyan gazetesine giderek kendini bir Arnavut vatanseveri olarak tanıttı. Ahmed Rıza ile koalisyon kuran azınlık grubu ise, Osmanlıcılıktan da tam kopmadan yavaş yavaş Türkçülüğe doğru kaymıştı. Düsturu esas olarak ayrılıkçılığa ve emperyalizme karşıtlıktı. Ama üyeleri, başka muhalefet gruplarından da adam çekebilmek için, İslâm'ı ve diğer retorik unsurları da kullanmaktan geri kalmıyorlardı.

1905-1906'da Sultan Abdülhamid'e karşı muhalefet yeni bir safhaya girdi. Prens Sabahaddin programına adem-i merkeziyet fikrini dahil ederek Ermenilerle işbirliği yapmaya çalıştı. En önemlisi, Ahmed Rıza ile eylemciler arasındaki koalisyon yeniden örgütlendi ve etkin olarak bir ihtilal hazırlamaya kararlı bir siyasal hareket biçimine büründü. Buna koşut olarak, 1906'da Selanik'te Osmanlı Hürriyet Cemiyeti kuruldu. Ama Ağustos 1907'de bu cemiyet, yeniden örgütlenen İTC'ye katıldı. Çünkü İTC ağı imparatorluğun hem dışında hem de içinde, özellikle de Makedonya'da çok yaygınlaşmıştı. Hatta, durumu giderek kritik bir hal alan bu bölge İTC'nin başlıca merkezi haline gelmişti. Yabancı denetiminin ağırlığı durmadan arttığı için, Müslüman nüfustaki hınç ve çetelere karşı mücadele eden subayların karşılaştıkları güçlükler hareket için elverişli bir zemin yaratmıştı.

1907-1908'de birçok subay İTC'ye katılmıştı. İçlerinde çift dil –Türkçe ve Arnavutça– konuşan bazı subaylar, örneğin Manastır'da Enver Bey, Grevena'da Bekir Grebene, Resne'de Niyazi Bey ve Ohri'de Eyüp Sabri halk nezdinde hatırı sayılır bir nüfuz kazanmışlardı. Makedonya'nın ve Osmanlı topraklarının batı şeridinin birçok şehrinde hızla İTC örgütleri kuruldu.[67] Bu örgütlerin en önemlileri vilayet merkezlerindeydi: Selanik, Manastır ve Üsküp. Özellikle Üsküp örgütü, Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin –İTC'ye katılmadan önce– talebiyle, eski Mülkiye telebesi ve Kosova vilayetinden bir ileri gelenin oğlu olan Necip Draga tarafından kurulmuştu. Grevena, Ohri (orada bir Müslüman cemiyeti İTC şubesine dönüştürülmüştü), Resne (girişimin

67 Yine de Hanioğlu, 2001, s. 229'da verilen listede Vlora, Berat ve Korçe kentlerinin yer almadığını belirtelim.

başını şehremini Hoca Cemal çekmişti) ve Seres ikinci sırada gelen merkezlerdi. Çameri de (Margariti, Paramithia, Filiates) İTC'nin kalelerinden biri olmuştu. Devrimin hemen arifesinde İTC, Arnavut çeteleri ve cemiyetleriyle anlaşmalar yapmıştı. Zaten Abdülhamid rejimi, Arnavut önderlerin Temmuz 1908'de Ferizoviç'te (Firzovik) düzenledikleri bir toplantının kullanılması sonucunda devrilecekti.

Ama biz Arnavutçuluk ile Jön Türkçülük arasındaki ilişkilere dönelim. Şükrü Hanioğlu'na göre, 1908'e doğru, Türklere karşı aldıkları tavra göre belirlenen iki Arnavutçu grubu mevcuttu: Bunlardan biri Türklerin ve Arnavutların birliğinden yanaydı, Arnavutlardan önce Osmanlı olmalarını istiyordu; diğer grup ise Türkleri ve Jön Türkleri eleştiriyordu.[68] Aslında, aynı kişilikler döneme, koşullara ve muhataplarına veya hedef kitlelerine göre farklı tavırlar alabildikleri için, söylem kategorilerinden bahsetmek daha doğru olur. Zaten Şükrü Hanioğlu da Jön Türk muhalefetinin nasıl bir fraksiyonlar topluluğu olduğunu ve her fraksiyon bünyesinde bu grupların fikir ve politikasına muhalif bireyler de bulunduğunu göstermiştir. Çeşitli Arnavutçu fraksiyonlar için de aynı şey geçerliydi. Bu bağlamda, bir Jön Türk nebulası ile bir Arnavutçu nebula arasında görece karmaşık ilişkiler kurulduğu anlaşılmaktadır. Jön Türkçülük ile Arnavutçuluğun tam aynı düzeyde yer almamaları da bu karmaşıklığı artırmıştır. Jön Türk olmak, Osmanlı siyasal rejimini değiştirmek istemek ve Büyük Güçler'e karşı tavır almak anlamına geliyordu. "Arnavut" olmak ise, daha çok Balkanlar'daki (Yunan, Bulgar, Sırp ve Karadağ) propagandalarla uğraşmak demekti. Arnavutçuluğu Jön Türklüğe bağlamak Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki kısmının geleceğine merkezi bir önem veren özel bir bakış açısını gündeme getiriyordu.[69] Ama bu bakış açısının, merkeziyetçilik ve Türkçenin tek yazılı dil olarak öne çıkarılması fikriyle bağdaştırılması zordu.

Bazı önemli şahsiyetler üzerinden giderek, Arnavutçuluk ile Jön Türklük arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını daha ayrıntılı bir şekilde inceleyelim. 1912'de Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan ettiği için Arnavut ulusunun babası olarak kabul edilen İsmail Kemal Bey Vlora ile başlayalım.

Daha yukarıda da gördüğümüz gibi, İsmail Kemal 1860'lı yılların sonunda alfabe sorununa eğilen Arnavutçular arasındaydı. Daha sonra onun

68 Hanioğlu, 1995, s. 337.

69 Örneğin Şahin Kolonja 1897'de *Drita* gazetesinde bazı Jön Türklerin Hamid rejimini devirebilmek için imparatorluğun Yunanistan karşısında yenilgiye uğramasını istediklerini, ama Arnavutların tam tersine bazı Arnavut topraklarının yitirilmesine yol açacak bir Yunan zaferinden korktuklarını yazıyordu (*Drita*, no: 55, 31/12/1904, s. 1).

Arnavutçuluğu çoğunlukla araçsal bir görünüm arz eder; zaten hatıralarında da daha az bir yer tutmaktadır.[70] Alaylı bir eğitim alan ve patrimonyal sistem sayesinde idare bünyesine katılan bu Osmanlı yüksek memuru, İngiliz yandaşlığını paylaştığı Midhat Paşa'nın çok etkisinde kalmış bir liberaldi. Osmanlı'da reform yapılmasından yanaydı ve Sultan'ın Alman yandaşlığına karşıydı; giderek Hamid rejiminin aktif bir muhalifi olmuştu. 1895 krizi sırasında, Kâmil Paşa'nın hazırladığı darbede merkezi bir rol oynadı. 1897'de, Ermeni krizinden sonra ve Girit meselesinin ardından, Sultan'a idari reformlar yapılmasını isteyen bir layiha sundu, bunu aynı zamanda Avrupa basınında da yayınlatarak Büyük Güçler'i müdahaleye teşvik etmek istedi. Yunanistan'ın bozguna uğramasından ve konjonktürün değişmesinden sonra, Bulgaristan'da *Mecra-i Efkâr* adında bir gazete çıkarmaya başladı. Bu gazetenin nüshaları imparatorluk içine de sokuluyordu. Kasım 1899'da, bir İTC üyesiyle birlikte İngilizlere bir çağrı yayınladı. Birkaç ay sonra, yeni bir tutuklama dalgasının ve İngiliz yandaşı çevreleri hedef alan tedbirlerin ardından, Trablusgarp valiliğine atandığını öğrenince bir İngiliz gemisine binerek kaçtı.[71]

İsmail Kemal'in, Jön Türk devrimi öncesindeki sekiz yıl boyunca sürgünde başından geçen her şeyi burada yeniden anlatmaya imkân yok. Üstelik bu yaşananlar içinde, neyin inançlarından, neyin ihtiraslarından, neyin karşısına çıkan fırsatlardan veya hayatta kalma zorunluluğundan kaynaklandığını ayırabilmek ancak ayrıntılı bir analizle mümkün olabilir.[72] Hatıralarında Arnavut sorunu merkezi bir yer tutmaz; onun *Weltanschauung*'u, Arnavut asıllı ve Rumeli'nin geleceği hakkında özel bir kaygı taşıyan, ama İngiliz ve Yunan tarafında da çözümler bulunması gerektiğine inanan, tehlikenin Slavlardan geldiğini düşünen büyük bir Osmanlı devlet adamınınkidir. Nitekim, Arnavut sorunu onun gözünde önemli olsun ya da olmasın, kariyerinde daha çok araçsal bir nitelik taşımış gibi gözükmektedir. İsmail Kemal sürgün yıllarının başlarında kendini önce başlıca Jön Türk liderlerinden biri olarak kabul ettirmeye çalışmıştır. Ulema, Ermeniler, Yunanlar veya Arnavutlarla bu sıfatla bağlantı kurmayı denemiştir. Arnavut asıllı olduğu için ve kişisel ağları sayesinde, tabii ki Arnavut sorununu kullanmak onun için daha kolay olmuş, bunu Büyük Güçler'i müdahaleye kışkırtmak ve imparatorluğun içindeki durumu değiştirebilmek amacıyla yapmıştır. Sahada başlattığı hem Arnavut

70 Sommerville, 1920.
71 Hanioğlu, 1995, s. 64-67, 139, 146-147.
72 İsmail Kemal'in 1900-1908 arasında yaşadıkları hakkında, ayrıca bkz. Sommerville, 1920.

hem Jön Türk propagandası daha çok kendi memleketinde, taraftarlarının bulunduğu bölgede gelişmiştir. Diğer Arnavut aktörler gibi, İsmail Kemal'in de, özellikle Yunan çevreleriyle ileride göreceğimiz işbirliğinden ötürü, değişken ve karışık ilişkileri olmuştur.[73] Demek ki, öncelikle İngiltere gibi bir büyük devletin güdümünde liberal ve adem-i merkeziyetçi reformlardan yana bir Osmanlı devlet adamı görünümündedir. Anti-slavizmi ve imparatorluğun Avrupa'da hayatta kalabilmesi sorunu onu bir Yunan-Arnavut federasyonu gibi farklı çözümler düşünmeye itiyordu. Ama İsmail Kemal'in, Türk olmayan tüm eylemcileri ayrılıkçılıkla suçlayan bazı Jön Türklerin göstermek istedikleri gibi, bir "ayrılıkçı" olduğu söylenemez.

İsmail Kemal'in Arnavutçuluğu muhtemelen abartılır veya yanlış yorumlanırken, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucusu olan İbrahim Temo'nun Arnavutçuluğu ise ihmal edilmiş gibidir.[74] Oysa bu özelliği onun Jön Türk nebulası içindeki yerini küçültmezdi. 1895'ten beri Romanya'da mülteci olarak yaşayan İbrahim Temo Jön Türklerin Balkan örgütünün şefi olmuştu. 1896-1898 yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki topraklarında, Romanya ve Bulgaristan'da onun sayesinde İTC şubeleri kurulmuştu. On yıl sonra İTC aynı bölgelerde yine onun sayesinde yeniden örgütlenmişti. Romanya'da Türkçe *Sada-i Millet* gazetesini çıkarmış (1898) ve yaşadığı Mecidiye'de yine Türkçe birçok çağrı yayınlamıştı. *Hareket* başlıklı bir risalede (1896), Hamid rejimini eleştirirken çeşitli sorunlara da değiniyordu – panislâmizm, Arnavut komiteleri, Osmanlı İmparatorluğu ile İngiltere arasındaki ilişkiler. *Çalışalım!* başlıklı bir başka çağrıda etrafı cahillerle sarılı bir sultanın mutlakıyetçi rejimine, Osmanlı eğitim ve kültür sisteminin geri kalmasının nedeni olan yozlaşmış ve müstebit zulüm rejimine karşı muhalif bir söylem geliştiriyordu. Bir rejim değişikliğinin ve reformların hayata geçirilmesinin savunmasını yapıyordu. Müslümanlara seslenerek, bu reformların şeriat açısından da caiz olduğunu gösteriyordu.

Bununla birlikte İbrahim Temo ile diğer Jön Türkler arasında net bir mesafe olduğu anlaşılmaktadır.[75] Uzmanlaşma kursları almak için geldiği Paris'te, Bulgar propagandasının neden olduğu problemleri Ahmed Rıza'ya açıklama olanağı bulmuştu; ama Ahmed Rıza ona Jön Türklerin Bulgarlara

73 Yunan hükümeti ve belki İtalyan hükümeti tarafından parasal olarak desteklendiği söyleniyordu (HHStA, PA XIV/28, Tomar XX/3, "Mémoire über Albanien [Ende 1901 bis Anfang 1905]").

74 İbrahim Temo hakkında bkz. hatıraları: Temo, 1939, ayrıca Prifti, 1996, Kaleşi, 1976 ve Hanioğlu, 2001.

75 Ayrıca, İbrahim Temo'nun yönettiği Balkan Örgütü'nün Batı Avrupa, Mısır veya İstanbul'daki diğer Jön Türk gruplarından görece bağımsız kaldığını hatırlatmak gerek.

karşı değil, Sultan'a karşı mücadele ettikleri cevabını vermişti.[76] İshak Sükûti ile bile tam anlaşamıyorlardı. 1897'de İbrahim Temo ona Arnavutların Türkiye'yi uyandırmak istediklerini, ama Türkiye ölmek istiyorsa –çoğu Müslüman olan– Arnavutların felaketten kurtulmak arzusunda olduklarını söylemişti. Mayıs 1900'de gönderdiği bir mektupta İbrahim Temo daha da kesin ifadeler kullanıyordu: "[Arnavut komitelerinin üyeleri olan] Bizler de en az sizin kadar sıkıntı içindeyiz; Rumeli'nin büyük bir tehlike tarafından kuşatıldığını görüyoruz, dolayısıyla eğer Türkiye bizi savunabilecek, Türklerle birlikte bizim de kovulmamızı engelleyebilecek bir durumda değilse, tüm gücümüzü harcayarak Arnavutluk'un bağımsızlığı için mücadele edeceğiz."[77]

Başka metinlerde İbrahim Temo Balkanlar'ın Türkçe konuşmayan nüfus toplulukları, özellikle de Arnavutlar için anadilde ilköğretim fikrini savunuyordu. Örneğin 1899'da Saray diğer Jön Türkler gibi onu da İstanbul'a geri döndürmeye uğraşırken, Arnavut nüfusunun Slavlaştırılma, Hellenleştirilme ve Latinleştirilme yoluyla parçalanması tehlikesine karşı dilbilimsel ve kültürel talepler öne sürdüğü bir layiha kaleme aldı. Bu layihada, idarenin bu hadise karşısındaki umursamazlığını ve Arnavut okullarının eksikliğini eleştiriyordu. Sebepsiz mahkûm edilmiş mahpusların serbest bırakılmasını ve nüfus sayım tarzının değiştirilmesini de talep ediyordu. Mevcut sayım şekline göre, Hıristiyan Arnavutlar Bulgar, Sırp veya Rum olarak sayılıyor, bu yüzden komşu ülkeler Rumeli'deki nüfus çoğunluğunu kendilerinin temsil ettiklerini iddia edebiliyorlardı. Bu nedenle layihada, mezhepsel aidiyetleri ifade etmek için *Ortodoks* ve *Katolik* terimlerinin kullanılmasını, Arnavut dilinin kiliselere sokulmasını ve öğrencilerin Türkçe de öğrenecekleri Arnavut okulları açılmasını savunuyordu.[78]

Bu farklı açıklamalarda, öncelikle bir bakış açısı farklılığı olduğunu görmek gerek. İbrahim Temo'nun tavrı, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğine ilişkin İstanbul'dan değil taşradan hareketle şekillendirilen bir görüşün sonucudur. Zaten İbrahim Temo'nun tüm yaşamı boyunca taşraya bağlılık dikkat çeker. 1865'te Struga'da Mat'lı bir Arnavut aile içinde doğan İbrahim Temo, taşra ağları sayesinde İstanbul'da yüksek eğitim almıştı. Babasının arkadaşları olan İsmail Bey Toptani (Tiran'lı) ve Haydar Bey Bloşmi (Starove bölgesinden) aracılığıyla jeoloji öğretmeni İbrahim Paşa Bloşmi ile ilişkiye

76 Kaleşi, 1976, s. 228.
77 Prifti, 1996, s. 114 ve 139.
78 *A.g.e.*, s. 163-164.

geçmiş, o da kendisini Askeri Tıbbiye'ye yazdırmıştı. İstanbul'daki dostlarının çoğu Arnavuttu. İTC'yi kurduktan sonra, bu dostlarından çoğunu da Cemiyet'e soktu: İTC'nin Edirne örgütünü kuran Peç/İpek'ten Kosovalı İbrahim Efendi, her ikisi de Mülkiye talebesi olan Necip Draga ve Şahin Kolonja. Yazın memleketine dönüp bir muhalif grubu oluşturmayı denedi. Daha sonraları da Manastır bölgesindeki Ulah dostları sayesinde Romanya'ya sürgüne gitmenin bir yolunu bulmayı başardı. Orada Korçe'li Nikolla Naço ile bağlantı kurdu. Onunla ve içlerinde Derviş Hima ile Yaşar Erebara'nın da bulunduğu "Makedon sancakları"ndan küçük bir grup Müslüman Arnavut sürgünle birlikte, anti-Yunan ve anti-Bulgar bir akımın içinde yer aldı. Arnavut *Drita* cemiyetinin başkanı Naço'yu, İTC'nin imparatorluktaki tüm halkların haklarından faydalanmaları fikrinde olduğuna ikna etti ve Naço Jön Türk eğiliminde Arnavut kulüpleri örgütlemeye başladı.

Aynı bölgeden oldukları için İbrahim Temo'ya çok yakın olan Derviş Hima gibi bir şahsiyette ise Arnavutçuluk ile Jön Türklük daha da belirgin bir biçimde iç içe geçmişti.[79] İstanbul'daki Askeri Tıbbiye'de, daha sonra da sürgüne gittiği Bükreş'te tıp eğitimi alan bu genç entelektüel, diyasporanın en aktif köşe yazarlarından biri oldu – sırasıyla Romanya, İtalya, İsviçre, Fransa ve Belçika'da. Hamid rejimini eleştirirken Arnavutluk için özerklik talep ediyor ve gerek Arnavutçu gerekse Jön Türk çevreleriyle işbirliği yapıyordu. Derviş Hima, "Arnavut bağımsızlığı" adını taşıyan ilk gazetesinde (Bükreş, 1898-1899) aşırı talepleri savunduktan sonra, Sultan'ın mutlakıyetçiliğine karşı çıkan, Arnavut okulları açılmasını ve özerk bir Arnavut vilayeti oluşturulmasını destekleyen, uzlaşmaya daha açık bir çizgiyi benimsedi.

Osmanlı topraklarında Arnavutçuluk ve Jön Türklük sık sık bu şekilde iç içe geçmişlerdi. Örneğin 1893'te Edirne idadiyesinde öğretmenlik kariyerine başlayan Şahin Kolonja, Ramazan sırasında Jön Türk propagandası yapmak suçundan hapiste bulunan iki genç ulemaya Arnavutça kitaplar götürmüştü.[80] Bunlardan, Debre/Debar bölgesinden Hoca Voka lakabıyla bilinen Said Naydeni'nin Arnavutça yayınlayacağı bir ilm-i hal kitabı ile isim yapacağını göreceğiz. Aynı şekilde, konsolos naibi Kral'ın bir raporuna göre, bir Jön Türk aktivisti olarak bilinen eski Mülkiye talebesi Rauf Bey Leskoviku 1899'da, Selanik'te bulunan Çermenike'li göçmenler için Arnavutça ki-

79 1872'de Ohri'de yoksullaşmaya yüz tutmuş bir toprak sahipleri ailesinde doğan ve gerçek adı İbrahim Naci Spahiu olan bu kişilik hakkında, bkz. Kaleşi, 1974b, s. 161-164, Prifti, 1987 ve Blumi, 2002.

80 Bkz. *Drita*, Sofya, no 33, s. 1.

taplar bulmaya çalışıyordu.[81] Daha sonra, Jön Türk devriminin arifesinde, yeniden örgütlenen İTC saflarına birçok Arnavutçu militan katıldı ve onlara Jön Türk Komitesi bünyesinde Arnavut propagandası görevi verildi: Abdül'ün oğlu, Selanik vilayetinin dış işlerinden sorumlu Midhat Frashëri, Ohri'li İrfan Bey, umumi müfettiş Hilmi Paşa'nın kâtibi Süleyman Efendi ve savcı Mina Vasil Orologa'nın vekili.[82]

Arnavutçuluk genel anlamda dönemin diğer ideolojileriyle –*Ethniki Hetairia,* Makedon Devrimci İç Örgüt ve benzeri Hıristiyan komitelerin ideolojileri de bunlara dahildir– yakın temas içinde gelişmişti. Bu yakın temas, hem kişisel ilişkiler hem de fikirlerin yeniden yorumlanması veya bunlara tepki gösterilmesi olarak değerlendirilebilir. Daha önce, Arnavutçuluk ile Hellenizm veya Rumencilik-Ulahçılık arasındaki ilişkiler konusunda bu hadiseye değinmiştim. Yeniden Arnavutçuluk ile "Jön Türklük" arasındaki bağlar örneğini ele alalım. Arnavut milliyetçiliğinin bir Türk milliyetçiliğinin gelişimini beslediği ne kadar doğru ise, bunun tam tersinin de doğru olduğu anlaşılıyor. Bazı Jön Türklerin Türk olmayan kimliklerin ifadesine karşı aldıkları tavır, Arnavut milliyetçiliğini mahkûm etmeleri, Arnavutçuları sistemli bir şekilde ayrılıkçı olarak görmeleri Arnavutçuluğun güçlenmesine, hatta Arnavutçuluk ile Jön Türklük arasında bir kopuşma yaşanmasına yol açmıştır. 1890'lı yılların başlarında ilk İTC üyeleri arasında yer alan Şahin Kolonja, on yıl sonra Jön Türkleri, yani Türkiye'de reform gerçekleştirmek isteyenleri, diğer ulusları boğmaya ve Türkleştirmeye çalışmakla suçluyordu. Zaten, bir sonraki kısımda da göreceğimiz gibi, Şahin Kolonja Arnavut/Türk farklılığına dayalı bir kimlik inşasının başını çekenlerden biri olmuştu.[83]

Demek ki, Arnavut milliyetçiliğinin 1896 sonrasındaki gelişimiyle Abdülhamid rejimine muhalif çeşitli hareketler arasında yakın bağlar bulunmakla birlikte, Arnavutçuluk aynı zamanda doğrudan Abdülhamid'in Arnavut'luğa ve Arnavutçuluğa yönelik politikasına göre de şekillenmişti. Önceki dönemde Osmanlı makamlarının, Balkan Yarımadası'nın batı şeridindeki bazı toprakların ve buralardaki halkın Arnavut'luğunun şekillenmesine katkıda bulunmayı kendi çıkarlarına uygun buldukları anlaşılıyor. 1890'lı yılların ortalarında yaşanan krizle birlikte, Abdülhamid açısından bu Arnavut'luğu öne çıkarmak daha sakıncalı bir hal almıştı. Yine de bu politikayı sürdürmenin

---

81 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 8/12/1899. Bu kişinin Jön Türk aktivizmi hakkında, bkz. kendi kitabı: Leskovikli, 1911.

82 HHStA, PA XXXVIII/395, Konsolos Posfai, 31/7/1908.

83 *Drita* (Sofya), no: 4, 17/30 Aralık 1901, s. 1-3.

hâlâ belli avantajları vardı. En azından yerel ve merkezi düzeydeki bazı görevliler buna inanıyorlardı. Örneğin 1899'da, İşkodra vilayet gazetesini yayınlayan Cizvit okulundaki Türkçe öğretmeni İsmet Bey ve defterdar Hakkı Bey, yerel nüfusa yönelik uzlaştırıcı bir siyaset güden vali aracılığıyla Dahiliye nezaretinden gazeteyi Türkçe ve Arnavutça yayınlamak için izin istemişlerdi.[84] Yanya'da görevli Fransız konsolosunun naklettiğine göre, 1905'te Babıâli'nin valiye bildirdiği vilayetin Ortodoks Hıristiyan nüfusuna yönelik ve milliyetin dikkate alınacağı bir nüfus sayımı tasarısı ise daha da anlamlıydı: Bu tasarıya göre, Arnavutlar ve Ulahlar *Arnavut*, Yunanlar ise *Rum* başlığı altında tasnif edileceklerdi. Bu haberi alan Arnavutlar, kendi kimliklerinin tanınması olarak gördükleri bu gelişme karşısında sevinirken, Yunanlar ise bunu Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın manevrasının bir sonucu olarak değerlendirmişlerdi.[85] Aslında bu tedbirin özü, 1890'lı yılların başındaki bir salnamede de görüldüğü üzere, istatistiklerde "Rum" unsurunun göreli ağırlığını azaltmaktı.[86]

İşkodra gazetesini Arnavutça yayınlama izninin verilmediği anlaşılıyor ve Yanya vilayetindeki yeni nüfus sayımında milliyet esasının dikkate alındığı da kesin değildir. Çünkü, Sultan Arnavutlara, özellikle de kuzeydeki sınır bölgelerinde yaşayanlara karşı özel bir siyaseti sürdürmekle ve 1903-1908 arasında Arnavut bir sadrazamı, Vlora ailesinden Ferid Paşa'yı tercih etmiş olmakla birlikte, bu siyasetin büründüğü yeni çehre Arnavutça edebiyatın dağıtımına ve Arnavut milliyetçiliğine karşı mücadeleyi de içeriyordu.

1898'de Faik Konica Avusturya-Macaristan makamlarına, Arnavutluk valilerine ulusal propagandayı engelleme talimatı verildiğini bildiriyordu.[87] Bir yıl sonra Şemseddin Sami Frashëri ev hapsine mahkûm edildi ve ömrünün sonuna (1904) kadar süren bu cezası sırasında evinde konuk kabul etmesi de yasaklandı.[88] Türk tarih yazıcıları bu olayı ya geçiştirirler veya Agâh Sırrı Levend gibi bahsedenler de açıklamaya hiç yanaşmazlar. Tam tersine, söz konusu kişiliğin "Arnavutçu yönü"nü inkâr ederek, böyle bir uygulamanın tek olası nedenini bertaraf etmiş olurlar. Çünkü bu tedbirin Şemseddin Sami'nin *Arnavutluk, ne idi...* adlı siyasal eserinin yayınlanmasıyla ilgili olduğu açıktır.

---

84 HHStA, PA XXXVIII/418, konsolos naibi Ranzi, İşkodra, 15/6/1899.

85 AMAE, NS Turquie, c. 14, konsolos naibi Malaspina, Yanya, 7/3/1905. Bu karar bir Bulgar gazetesi tarafından da nakledilmişti (bkz. *Drita*, no: 58, 4/3/1905, s. 4).

86 Bkz. yukarıda s. 268.

87 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/1, c. 1, Faik Konica, Brüksel, 8/7/1898.

88 Levend, 1969, s. 44.

Yıllar geçtikçe denetim ve baskı sertleşti. 1900'de Korçe'deki okullar kapanma tehlikesiyle karşı karşıyaydı, "vatanseverler" artık şehirden ayrılamıyordu, kervanlar denetleniyordu.[89] Mart 1901'de Arnavutluk'taki "Arnavut hareketi"ne ve yabancı propagandaya karşı mücadele etme gereği üzerine birçok irade çıkarıldı. Bunun sonucu olarak Yanya valisi Arnavutlar arasında Arnavutçuluğun yaygınlaşmasını engellemeye yönelik tedbirler aldı: Arnavutça alfabe kitapları, risaleler ve gazeteler, ayrıca yurtdışından gelen tüm süreli yayınlar toplanacaktı; tüm memurlara yabancı gazetelerdeki makalelerin okunmasını ve bunlar hakkında tartışılmasını yasaklayan bir tamim yayınlandı.[90] Sultan'ın 1887'de Korçe'de açılmasına izin verdiği Arnavut okulu Temmuz 1902'de kapatıldı ve öğretmeni tutuklandı. Valiler daha genel anlamda şu konularda da emirler almışlardı: Arnavut vatanseverlerini izlemek, kimlerle görüştüklerini takip etmek, görüşlerini tespit etmek; Arnavutça matbuatın dağıtımını engellemek; *kiracı* kervanlarını aramak; kaçak Arnavutça matbuata karşı yabancı konsolosluk kavaslarını denetim altında tutmak. Avusturya konsolosuna göre, yeniden başlayan bu teyakkuz hali, İsmail Kemal'in faaliyetlerinden duyulan kaygının, Arnavutluk tahtında hak iddia eden Aladro'nun ortaya çıkışının, Yanya makamlarının siyasi bir çete gibi göstermeye çalıştıkları Malik Bey çetesinin ve İtalyan propagandasındaki hızlı yükselişin bir sonucuydu.[91] Bunu tutuklamalar, mahkûmiyetler, sürgünler izledi. Namık Delvina'nın piyesinde olduğu gibi, sadece matbuatı ellerinde bulunduranlar hedef seçilmiyor, Arnavutça mektup yazıp alanlar da takibata uğrayabiliyordu. Katolik okullarında, kiliselerde ve mahkemelerde yerel kullanıma yönelik olarak Arnavutçaya izin verilen İşkodra'da, 1906 yılına gelindiğinde Arnavutça resim yazısı bulunan kartpostallar bile yasaklanır olmuştu.[92] Dilin yerel düzeyde kullanımına izin verilen bu örnekte, demek ki daha geniş ölçekli her türlü dağıtım Osmanlı makamları tarafından tehlikeli bulunmuştu.

Esas olarak sözlü niteliği ağır basan bir dilin yazılı kullanımının yasaklanması hiçbir tepkiye de yol açmayabilirdi. Ama bu baskıcı politika sonunda bir tepki dinamiği yarattı, zaten Namık Delvina da piyesinde bunu yansıtıyordu. Arnavutçular bu yasağı, bölgedeki diğer dillerin –Yunanca, Bulgarca, Sırpça, Türkçe– böyle tedbirlere maruz kalmadıklarını da hatırlatarak, bir

89 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 14/7/1899.

90 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 11/3/1899; PA XXXVIII/382, Trojan, Yanya, 19/3/1901.

91 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 18/7/1902.

92 AMAE, NS Turquie, c. 15, Ferté, İşkodra, 14/6/1906. Bu tip tedbirler hakkında daha fazla ayrıntı için, bkz. Myzyri, 1973, s. 218-254.

adaletsizlik olarak değerlendirdiler. Ayrıca cezalandırılanların "gerekçesiz" olarak ağır hapis veya sürgün cezalarına çarptırılmaları üzerinde duruyorlardı.[93] Örneğin Namık Delvina'nın piyesinde, genç Şahin üç yıl hapis cezası alırken, bomba atmakla suçlanan genç Bulgar içeride sadece birkaç ay kalır.[94]

Arnavutçu çevre dışında, bu tedbirlerin yol açtığı tepki dinamiği sadece ideolojik nitelikte değildi. Bu adaletsizlik duygusu da, özellikle de insanın bir yakını böyle bir adaletsizliğin kurbanı olunca, Arnavutçuluğa katılımı teşvik edebiliyordu. Şahin'in annesi ve kızkardeşi dilin ve milliyetin ne anlama geldiğini, Şahin hapse atılınca "anlamışlardı." Bazılarını, özellikle de genç kuşakları Arnavutça matbuatı okumaya çeken ise, "yasak meyvanın lezzeti"ydi. Gerçekten de bu uygulama sadece bir moda veya oyun olarak kalabilir, derin bir vatanseverlik duygusunun tezahürüyle hakiki bir bağ kurulmayabilirdi. Son olarak, Osmanlı zindanlarında kalmanın bile Arnavutça okuma-yazma öğrenmeye vesile olabildiğini belirtelim.[95]

Abdülhamid istibdadı ve Arnavutçuluğun gelişmesine karşı alınan tedbirler, aynı zamanda yurtdışına kaçışlara da yol açtı; sürgünler yurtdışında diyaspora saflarına katıldılar. Yurtdışında kalışlar, nitelikleri ne olursa olsun, içinden gelinen toplumun siyasal ve sosyal gelişmeleri üzerinde önemli sonuçlara yol açacaktı.

GÖÇ VE TOPLUM ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

1890'lı yılların ortalarından itibaren, yurtdışına gitmek –yeni bir hadise olmamakla birlikte– Avrupa'daki Osmanlı memalikinin batı şeridinde bulunan toplumun üyeleri için sık rastlanan bir olay haline geldi. Ekonomik nitelikte geçici göçler (*gurbet*) söz konusu olabiliyor, bu türde göç hareketleri özellikle Yanya vilayetinde ve "Makedon sancakları"nda giderek artıyordu; üstelik Amerika da binlerce göçmeni çeken bir mıknatıs gibiydi. Kimi zaman da yeni bir hadise, siyasi sürgün söz konusu olabiliyordu. Hamid rejiminin müstebit niteliğinin giderek belirginleşmesi 1895-1897'den itibaren birçok muhalifi imparatorluğu terk etmeye zorladı. Gençlerin yıllarca yurtdışında kalmasına yol açan eğitim amaçlı yolculuklar da diğer bir göç nedeniydi.

Süreleri değişen ve çeşitli nedenlerle gerçekleştirilen bu yurtdışına çıkışların içinden gelinen toplum üzerinde farklı türde sonuçları oldu. İlk sıra-

93 Bkz. örneğin Sofya'da çıkan *Drita* gazetesi.

94 Ortodokslar açısından da, Arnavut dilini kullananlara yönelik olarak kilise hiyerarşisinin ilan ettiği "lanetlemeler" benzer bir tepki dinamiğini harekete geçirmişti, bu konuya ileride döneceğim.

95 Clayer, 1999, s. 244.

daki ekonomik ve toplumsal düzeyde sonuç, bir veya birçok üyesi göç etmiş ailelerin yerel ekonomik ve iktidar ağlarına daha az bağımlı hale gelmeleriydi. Romanya ve Mısır'a göç etmiş üyelerinin gönderdikleriyle geçinen ailelerin Korçë'deki Arnavut okuluna çocuklarını gönderebilirken, memur maaşıyla geçinen Müslümanların ve yerel toplumdaki konumlarına bağımlı olan Ortodoksların bunu göze alamadıklarını görmüştük. Ayrıca bazı göçmenlerin zenginleşmesi, toplumdaki statülerini de değiştiriyordu. Bazıları toprak satın alıp toprak sahibi olmuşlardı.[96] Göçmenlerin çoğu, güney bölgelerinden Ortodoks Hıristiyanlar oldukları için –tüm Hıristiyan göçmenler servet sahibi olamasa bile– Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki sosyo-ekonomik denge değişmişti. Bazılarının ekonomik refahı cemaat kurumlarına (okullar, kiliseler, vb.) yapılan bağışlar aracılığıyla tüm dinsel cemaatin refahına katkıda bulunabiliyordu. Hıristiyanlar arasında çok daha sık rastlanan eğitim amaçlı yurtdışına çıkışlar da bazı bireylerin ve cemaatlerinin toplumsal sermayesini güçlendiriyordu.

Sosyo-ekonomik dengelerde görülen göç kaynaklı bu dönüşümlerin, içinden çıkılan toplum üzerinde siyasal ve kimliksel düzlemde sonuçları oldu. Üstelik göç edilen ülkelerde özellikle milliyetçi türde talepler dış bağlamdan, daha büyük ifade özgürlüğünden ve göç durumunun kendisinden kaynaklanan nedenlerle uyarıldıkları için, sonuçlar da daha önemli oldu. Benedict Anderson'a göre, "sürgün milliyetçiliğin fideliğidir."[97] Bizim incelediğimiz örnekte de, sürgün, Arnavut milliyetçiliğinin fideliği olmuştu. Bunu anlamak için, matbuat üretimine bakmak yeterlidir – gerçi imparatorluk içinde bu üretim şu veya bu ölçüde yasaklanmıştı, ama tek neden bu değildi. 1896 öncesinde ve sonrasında çıkan süreli yayınların ve kitapların hemen hepsi Romanya, Bulgaristan, Mısır, İtalya, Sırbistan, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Batı Avrupa veya Amerika'da yayınlanmışlardı. Bununla birlikte, sürgün aynı zamanda başka ulusal kimliklerin gelişmesi için de verimli bir topraktı. Ortodoks Hıristiyanlar örneğinde, göçmenler Hellenizmin veya daha sınırlı bir ölçüde Rumencilik-Ulahçılık gibi diğer milliyetçiliklerin gelişmesi için de elverişli bir ortam oluşturuyorlardı. Hatta Arnavutçuluğun yaygınlaşması Hellenizme oranla daha marjinal kalmıştı, çünkü Hellenizm diyasporada da kendisinden kopmak isteyen Arnavutçu ağlardan daha güçlü ekonomik ağlarla beslenen dağıtım ağlarına dayanıyordu.

Yine de 1896'dan sonra, birçok etken göçmen çevrelerinde Arnavutçu-

96 Makedon bölümü için, bkz. Gounaris, 1989, s. 148.
97 Anderson, 1996, s. 11.

luğun gelişmesine yol açtılar: Yeni siyasal bağlam, –çoğu Müslüman– siyasi sürgünlerin gelişi, başka göçmen gruplarının varlığından ve faaliyetlerden kaynaklanan şekillenmeler ve gerek Arnavutçuların gerekse bazı hükümetlerin bir Arnavut kimliğini teşvik etmek konusunda sergiledikleri daha kararlı tutum. Bu gelişme matbuat üretimine, göçmenler arasında kitap ve gazete dağıtımına olduğu kadar, diyasporada Arnavut cemiyetleri kurulmasına veya mevcutların yeniden yapılanmasına da yol açtı.

Arnavutça edebiyatın tamamına yakını diyasporada yayınlanırken, bu matbuatın gün yüzüne çıkmasını sağlayan bağışçıların çoğunluğunun da diyaspora Arnavutları (veya yabancı hükümetler) olduğunu saptamak gerek. Ayrıca bu edebiyat esas olarak göçmenler arasında dağıtılıyordu.[98] 1903-1904 yıllarının süreli Arnavutçu yayınlarından en önemli ikisini ele alalım: Şahin Kolonja'nın Sofya'da yayınladığı *Drita* (*Işık*) ve Faik Konica'nın Londra'da yayınladığı *Albania*. Şahin Kolonja tarafından dağıtılan 659 nüshanın % 70'i Osmanlı İmparatorluğu dışına gidiyordu: Bulgaristan'da 110, Romanya'da 99, Mısır'da 85, Amerika'da 44, Yunanistan'da 35, İtalya'da 27, Karadağ'da 15, Avusturya'da 15, Rusya'da 11, Sırbistan'da 9, Fransa'da 7, Belçika'da 4, Almanya'da 3, İngiltere'de 3, Danimarka ve Tunus'ta 1'er nüsha. *Albania*'nın 235 nüshasının % 80'i ise yurtdışına gidiyordu: Avusturya'da 80, Romanya'da 25, Almanya'da 14, İtalya'da 13, Mısır'da 12, Karadağ'da 11, Fransa'da 7, Yunanistan'da 7, İngiltere'de 6, Belçika'da 5, Bulgaristan'da 5, Amerika'da 4, Danimarka ve Rusya'da 1'er nüsha.[99]

Yayın yerlerinin yakınlığı matbuatın diyasporadaki dağıtımını kolaylaştırırken, bu dağıtım aynı zamanda çoğunlukla yalnız erkeklerden oluşan elverişli bir ortamda çalışan birkaç Arnavutçunun militan faaliyetinin de sonucuydu. Yayınlar, Romanya ve Bulgaristan diyasporasının üyeleri tarafından işletilen hanlarda ve dükkânların arka bölmelerinde okunuyor ve dağıtılıyordu.[100] Milliyetçi kampanya başladığında, ABD'de Arnavut göçmenlerin barındığı *konak*larda okuma yazma bilenler basını koğuş arkadaşlarına okumaya, sonra da onlara Arnavutça ve/veya İngilizce okuma yazma öğretmeye başlamışlardı. *Kombi* gazetesi (1906-1909) genellikle cuma veya cumartesi günleri geliyordu. *Konak*ta yaşayan tüm gruba yüksek sesle okunuyordu. Daha sonra makaleler tartışılıyordu. Ayrıca kitap paketleri de geliyor ve matbu-

98 Gerçi çok daha az sayıda olsalar da, Batılılar ve diplomatik temsilciler de bu edebiyatın okurları arasında yer alıyorlardı.

99 HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/1, Kral, Manastır, 28/6/1904.

100 Bkz. örneğin Pepo, 1962, s. 220 vd., 340-342.

at *konaktan konağa* aktarılıyordu. Yine de bu sürecin de belli zorlukları vardı. Özellikle en kıdemliler ve göçmenlerin bağlı oldukları Rum Ortodoks papazlar arasında çekinceler ve tepkiler hissediliyordu.[101]

Arnavutçular daha etkili olabilmek için sadece matbuatı dağıtmakla yetinmediler. Aynı zamanda vatansever cemiyetler oluşturarak ve bu konuda diğer milliyetlerin yaptıklarını taklit ederek diyasporayı örgütlemeyi de denediler. Bu cemiyetlerin amacı çoğu zaman gazete ve kitap yayını için kaynak toplamak, okullar açılmasına yardım etmek ve Arnavutların kültürel düzeyinin yükselmesine katkıda bulunmaktı. Amaçları arasında maddi yardımlaşma da yer alabiliyordu. Bununla birlikte bu cemiyetlerin çoğu sadece kâğıt üzerinde var oldu. Faik Konica'nın gazetesini tek başına –Avusturya-Macaristan'ın maddi desteğiyle– yayınladığı Londra ve Brüksel'de olduğu gibi, esamesinin bile okunmadığı yerlerde de "komite"den bahsediliyordu. Bazı örgütler ise bir görünüp bir kayboluyor sonra yeniden ortaya çıkıyorlardı. Faaliyetler genelde birkaç bireye dayandığı için kitlesel seferberlik oldukça sınırlı düzeydeydi; söz konusu bireyler de siyasal, kişisel, vb. çeşitli saiklerle hareket edebiliyorlardı. Aşağıdaki örnekler diyasporadaki bu kitleselleşmenin çok karmaşık gelişim biçimleri sergilediğini gösteriyor.

Bulgaristan örneği 1890'lı yılların ortalarındaki krizin bölgesel ve mezhepsel nitelikteki bir örgütlenmeyi en azından kısmen ulusal nitelikte bir örgütlenmeye nasıl dönüştürdüğünün anlaşılmasını sağlamaktadır.[102] 1893'te, yerel küçük Arnavut kolonisi bünyesinde Arnavut dilinin bilinmesini ve eğitimini yaygınlaştırmak, okullar açmak amacıyla *Deshire* (Arzu) adında bir cemiyet kurulmuştu. Bu cemiyette Korçe bölgesinden Ortodoks Hıristiyanlar bir araya gelmişti. Faik Konica'ya göre, cemiyetin başkanlığını bir Yunan piskopos tarafından Arnavutluk'tan kovulan ve Arnavutça ayin yapan Dhimitri Spiro adında bir Arnavut rahip üstlenmişti. Cemiyet mührünün tepesinde bir haç vardı, Faik Konica bu nedenle her türlü ulusal birlik fikrinin reddedildiği sonucuna varmıştı. Ayrıca cemiyetin Slav yandaşı olduğunu ve Bükreş'teki *Dituria* cemiyetiyle ilişki içinde olduğunu da ekliyordu. Bununla birlikte 1897'de, krizin tam ortasında, cemiyetin bazı üyeleri Sofya'daki Çifte Monarşi temsilcilerini görmeye ve onlardan destek istemeye gitmişlerdi. O sırada

101 *The Albanian Struggle*, 1939, s. 39-42.

102 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, "Mémoire sur le mouvement national albanais", Brüksel, Ocak 1899, s. 60-61; HHStA, PA/301, Tomar XXX, Von Call, Sofya, 5/11/1897, 21/11/1897 ve 3/12/1897; HHStA, PA XIX/14, Müller, Sofya, 2/5/1901; HHStA, PA XII/3, Forgach, Sofya, 17/6/1903; Grabocka, 1975; Pepo, 1962, s. 217-219; Legrand, 1912; Sokolova, 1979, s. 76-77, 114 ve 150.

amaçları, gerekirse zor kullanarak ve "Makedonya Bulgarları"yla işbirliği yaparak özerk bir Arnavutluk kurmaktı. Bir başka görüşmede, Dhimitri Spiro Avusturya hükümetinden, Güney Arnavutluk, Bükreş, İskenderiye ve başka yerlerdeki kendi Arnavut ağı içinde Avusturya propagandası yapması karşılığında, Arnavut okulları açılmasına yardım etmesini istemişti.

Bu tavır değişikliğine rağmen, cemiyetin dönüşümünü asıl sağlayan, muhtemelen onun sadece Ortodokslara açık olma niteliğine tepki duyarak 2 Kasım 1898'de yeni bir ulusal cemiyet kuran yeni aktörlerin ortaya çıkışı oldu. *Bashkim* (Birlik) adındaki yeni cemiyet, dinsel aidiyetleri ne olursa olsun tüm Arnavutlar arasında birlik kurulması zorunluluğuna vurgu yapıyordu. Amacı Arnavutça kitaplar yayınlamak, bunları Arnavutluk'ta dağıtmak, okullar açmak ve Arnavut ulusunun çıkarlarını korumak için bir süreli yayın çıkarmaktı. Cemiyet sorumluları olan Kristo Luarasi ve Yani Trebicka daha 1897'de *Kalendari Kombiar*'ı ("Ulusal Almanak") yayınlamaya başlamışlardı. Bu yeni grup, Sofya'daki Arnavut siyasal örgütlenmesinin merkezine yerleşmeyi başardı. Öyle ki iki yıl sonra Kristo Luarasi, tek cemiyet haline gelen *Deshire*'nin başkanı oldu. 1901'de bu cemiyetin yüz kadar üyesi vardı –bazıları da Makedondu– ve zaman zaman Arnavutça konferansların verildiği bir restoranda toplanıyorlardı. Arnavutça öğrenmek isteyenler için akşam kursları açılmıştı. Cemiyetin faaliyetleri ara-sında kır eğlenceleri ve geceler düzenlemek de vardı; buralarda tiyatro tem-silleri ve özellikleri şarkılar aracılığıyla vatanseverlik duygusu aşılanıyordu.

Son derece türdeş bu küçük koloni içinde muhtemelen bölgesel ve mezhepsel nitelik hâlâ çok güçlüydü. Bu nedenle cemiyetin birkaç üyesinin koloni dışından unsurlarla, özellikle de Müslümanlarla işbirliği içinde atıldıkları yayın faaliyetini bir başka düzlemde ele almak gerekir. Nitekim 1899'dan itibaren *Kalendari*'nin yayını, Osmanlı İmparatorluğu'nda memur olan Abdül'ün oğlu Midhat Frashëri tarafından –yazışma yoluyla– üstlenilmişti. 1901'de siyasi bir sürgünün, Şahin Kolonja'nın gelişiyle, Jön Türk devrimine kadar en fazla okunan Arnavut milliyetçi süreli yayını haline gelen *Drita* gazetesi çıkmaya başladı. Kristo Luarasi tarafından kurulan matbaa da Midhat Frashëri'nin kitaplarının basılmasında, Naim ve Sami Frashëri'nin eserlerinin çevirilerinin ve yeni baskılarının yayınlanmasında önemli bir rol oynadı. Ayrıca Protestan misyoner Gjergj Qiriazi'nin bir eserinin yanı sıra, 1905'te Yunan komitecileri tarafından öldürülen Florina bölgesinden bir papazın, Hristo Harallambi Negovani'nin eserleri de burada basıldı.

Diyasporadaki kitlesel seferberliğin işleyişini anlamak için Arnavutçu-

ların harekete geçirebildiği koloni bağlarını da hatırlatmakta yarar var. Bulgaristan kolonisi Korçe bölgesine yakından bağlıydı; göçmenlerin düzenli olarak döndükleri bölgeyle ticari alışverişler de mevcuttu. Avusturya posta ağı ve Manastır konsolosluğu da "anavatan" ile yazışmak için kullanılıyordu. Ayrıca bazılarının eskiden üyesi oldukları Mısır, İstanbul ve Romanya kolonileriyle var olan bağlar da Arnavutçuların işine yarıyordu. Son olarak, doğrudan Bulgaristan içinde Slavca konuşan göçmenler ve Makedon komiteleriyle bağlar ve temaslar mevcuttu. Arnavut cemiyeti içinde birkaç Makedonun da yer aldığını görmüştük. Acaba bazı cemiyet üyeleriyle ailevi veya bölgesel bağları olan Makedonlar mı söz konusuydu? *Deshire* cemiyetinin Yani Trebicka gibi üyeleri Bulgarca biliyor ve Arnavutça bir metin külliyatı oluşturmak için Bulgarca edebiyattan da yararlanıyorlardı. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'na ve/veya Yunanlara karşı (Ortodoks) Arnavutların ve Makedonların ortak mücadelesi fikri epey yaygınlık kazanmış gibiydi. Bir *Deshire* üyesinin kardeşi İlinden ayaklanması sırasında can vermişti. Makedonlarla işbirliği yapma konusu bir bölünme etkeni haline de gelebiliyordu. 1903'te, Thoma Avrami ile *Drita* gazetesinin yayınında işbirliği yaptığı Şahin Kolonja arasında böyle bir kopuşma yaşanmıştı. O zaman kendi yayın organı olan *Vetetima*'yı (Şimşek) çıkarmaya başlayan Thoma Avrami, Mihailovski'ye ve Makedon komitesine yakınlaşmak istemişti. Şahin Kolonja ise, Arnavutluk'un yarısını gelecekte kurulacak büyük Bulgaristan içine katmak isteyen "düşmanlar"la işbirliği yapmanın imkânsız olduğu kanısındaydı. Bütün bunlar, *Deshire* cemiyetinin 1906'da Makedon Kongresi'ne iki delege göndermesini engellemedi.

En kalabalık ve eski koloni olan Romanya kolonisinde, yerel propagandanın –Rumencilik-Ulahçılık– ağır bastığı anlaşılıyor. Bununla birlikte 1890'lı yılların ortasında Balkanlar'daki siyasal ortamda görülen değişmeler ve Müslüman sürgünlerin gelmesi sonucunda orada da benzer gelişmeler ortaya çıktı.[103] Nitekim bir önceki bölümde faaliyetinin fiilen durduğunu gördüğümüz *Dituria* cemiyeti 1896'da yeniden örgütlendi ve Rumen-Ulah çevrelerin desteğinden de yararlandı. 1 Mart 1898'de fahri başkan, V. Urechia söz alarak, Arnavutların "aynı kan"dan geldikleri Balkanlar'daki Rumenlerle el ele yürümeleri gerektiğini ve ancak bu şekilde birlik oldukları takdirde düşmanlarla başa çıkabileceklerini söyledi. 1897-1899'da çıkan *Shqipëria* gazetesi de aynı yön-

103 Romanya'daki Arnavut kolonisinin 1896'dan itibaren örgütlenmesi ve faaliyetleri hakkında, bkz. "Aktiviteti i Shqipetarevet", 1926-1927, Iancovici, 1971, Faensen, 1980: 57-58; HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, "Mémoire sur le mouvement national albanais", Brüksel, Ocak 1899; PA XIV/13, Tomar VIII/1; Sinaia, 28/6/1907; Bükreş, Pallavicini, 8/1/1904; AMAE NS Turquie, c. 14, İşkodra, 17/5/1905; Maksutovici, 1992.

de yayın yapıyordu. Genç Müslüman siyasi sürgünlerin –İbrahim Temo, Derviş Hima, Yaşar Erebara– gelişi de aynı dönemde birçok süreli yayın çıkmasına ve Ocak 1899'da bir "Talebe çevresinin" kurulmasına yol açtı.

Özellikle 1899 ve 1903 kriz dönemlerinde rakip cemiyetlerin ve gazetelerin varlığı, kolonideki örgütlenmelerin, bir önceki dönem için de gördüğümüz üzere, toplumsal gruplara aidiyete göre ve Hellenizme, Osmanlı İmparatorluğu'na ya da Slav propagandalarına karşı alınan çeşitli tavırlara göre belirlendiğini gösteriyor. Ayrıca koloninin yapılanması köy ve bölge dayanışmalarına hâlâ çok bağlıydı. Korçe bölgesinden iki köy olan Drenova'lılar ve Boboshtica'lılar cemiyetlerinin kurulması ve Florina bölgesindeki Negovan ve Bellkamen köylerinden gelen göçmenler tarafından 1904'te Braila'da kurulan *Djaleria* (Gençlik) cemiyeti bunu gösteriyor.

Milliyetçi faaliyetler daha çok dönem dönem kendini gösteren ve dış yardımlara bağımlı olan, ya da mali yardım bulma amacını taşıyan bireysel girişimlerden kaynaklanıyordu. Örneğin 1904 yılının başında Nikolla Naço Avusturya-Macaristan hükümetinden Bükreş'teki temsilcisi nezdinde yardım talep etmişti. Bazı örgütlenmeler ise Arnavutluk tahtında hak iddia edenlerin geçici destekleri sayesinde şekillenebilmişti. 1902'de genç bir göçmenler kuşağı tarafından kurulan *Shpresa* cemiyeti, Marki Aladro'nun verdiği maddi destek sayesinde 1903'te dört sayı çıkan bir gazete yayınlayabilmişti. Nisan 1905'te Prens Albert Ghika Bükreş'te bir kongre tertipledi ve *Kombi* adında bir komite kurdu. Braila'daki *Djaleria* cemiyetinin de, çıkarlarına hizmet ettiği Prens Ghika tarafından finanse edildiği belirtiliyordu. Aslında *Shpresa* cemiyetinin etkinliği 1904'te sona ermişti ve *Kombi* komitesinde de Prens Ghika ile Romanya'da değil ama İtalya'da bir gazete çıkaran eski Cizvit Dom Gasparo Jakova Merturi'den başka kimse kalmamıştı. Zaten farklı cemiyetlerin arkasında kimlerin bulunduğunu ve kimler tarafından desteklendiklerini tam olarak bilmek her zaman pek kolay olmamaktadır. Örneğin 1906'da kurulan *Bashkim* adındaki yeni bir örgüt, eski *Drita, Dituria* ve *Shpresa* cemiyetlerini bir araya getirme iddiasındaydı, ama aslında sadece birkaç *Drita* üyesi buraya katılmıştı; Nikolla Naço ise bunu reddetmişti ve kendi cemiyetini bağımsız bir biçimde sürdürüyordu.

Mısır'da bazı bireysel girişimler ve konjonktürel nedenlerle kurulan Arnavut cemiyetlerinin geçici ve yüzeysel niteliği daha da göze batıcıydı. 19. yüzyılın son çeyreğinde bu türde birçok örgüt var olmuştu. 1901'de Mısır'da kısa bir süre kalan İsmail Kemal Bey Vlora, Dr. Adhamidhi başkanlığında bir "Arnavut kardeşliği" kurulması için taze bir itki gücü sağlamıştı. Ama bu ce-

miyetin yerini çok geçmeden yine Hellenizm yanlısı Adhamidhi yönetiminde bir hayırsever kuruluş aldı. Bu dernek, Mısır'daki küçük Arnavut kolonisinin ve o sırada gün ışığına çıkan Arnavutçu faaliyetlerin tamamını teşkilatlamaktan oldukça uzaktı. Zaten Ortodoks Hıristiyanlar açısından güçlü Hellen ağlarına dahil olmak çok daha kazançlıydı, Müslümanlar ise Mısır toplumu içinde eriyorlardı.[104]

İtalya'nın durumu oldukça farklıdır, çünkü bireysel örnekler dışında artık göçle beslenmeyen bir koloni söz konusudur. Bununla birlikte orada da 1890'lı yılların ortasında komitelerin kurulması ve bazı hükümetlerin ya da siyasal grupların gösterdikleri ilgiden ve siyasi sürgünlerin gelişinden beslenen bir siyasallaşmaya geçiş ile bir dönüm noktası yaşandı. İtalya Arnavutlarının İtalyan toplumu içinde güçlü bağlarının olması bu örgütlenmeye özel bir nitelik kazandırdı. Arnavutçuların –avukatlar, rahipler, folklorcular, gazete yazarları– İtalya Arnavutları kolonisi içinde Arnavutçuluğu yayma isteğiyle olduğu kadar, belki ondan da çok, ister hükümet kaynaklı ister irredantist İtalyan propagandasının gelişimine katkıda bulunmak saikiyle olsun hareket geçtikleri de düşünülebilir.[105]

Eylül 1895'te Corigliano Calabro'da Girolamo De Rada'nın başkanlığında bir Arnavut dilbilim kongresi toplandı. Bu kongrede tek bir alfabe geliştirmek, bir sözlük derlemek, esas olarak edebi alışverişler için anavatanla bağlar kurmakla görevlendirilecek ulusal bir Arnavut cemiyeti kurma ve cemiyetin yayın organı olacak bir dergi yayınlama kararları alınmıştı. Bununla birlikte, her türlü siyasal tartışmanın cemiyet ve dergi dışında tutulması gerektiği de karara bağlanmıştı. *Ili i Arbreshvet* (Arnavutların Yıldızı) başlığıyla çıkan dergi folklorcu şair Başrahip Antonio Argondizza tarafından yönetiliyor ve Giuseppe Schiro ile Gennaro Lusi tarafından kaleme alınıyordu. Şubat 1897'de Lungro'da ikinci bir İtalya Arnavutları kongresi toplandı; bu kongrede "siyasallaşmaya geçiş" onaylandı: Siyaseti yasaklayan madde iptal edildi ve kongre, Anselmo Lorecchio'nun *Nazione albanese*'sini *Societa nazionale*'nin yeni yayın organı yapmaya karar verdi. Aynı dönemde Napoli'de, İskender Bey'in soyundan geldiğini iddia eden Marki d'Auletta'nın başkanlığında bir Arnavut siyasi komitesi kuruldu. Bu komitenin en önemli üyesi 1 Mayıs 1898'den itibaren *La nuova Albania*'yı çıkaran Rahip Gerardo Conforti'ydi. Bu girişimler İtalyan politikasının yönünde olmakla birlikte, kendi-

104 Clayer, 2003a.

105 İtalya Arnavutlarının örgütlenmesi hakkında, bkz. Petrotta, 1932 ve Skendi, 1967, s. 117-118 ve 215 vd.

ne maddi bir zemin bulabilmek için zigzaglar çizmek zorunda kalan bireylere dayanan girişimlerin söz konusu olduğunu da teslim etmek gerekir. Gerardo Conforti 1899'da San Demetrio Corone kolejindeki rektörlük ve öğretmenlik işini kabul etmek ve gazetesinin yayınını durdurmak zorunda kalmıştı; gazete yeniden ancak 1904'te yedi sayı çıkabildi. Anselmo Lorecchio ise, tahtta hak iddia eden Don Juan Aladro, Karadağ makamları ve benzer çeşitli bağışçılara başvurmak zorunda kalmıştı.

1903-1904'ten itibaren, İtalya'daki Arnavut hareketini Garibaldici çevreler kullanacak ve eylem taraftarı yeni bir Arnavutçu kuşağıyla işbirliği yapacaklardı. 1904'te Ricciotti Garibaldi, Arnavut hareketini Avusturya-Macaristan'a karşı irredantist amaçlarla örgütlemek ve kullanmak amacıyla *Consiglio Albanese d'Italia*'yı kurdu. Garibaldi'nin yoldaşlarından olan öğretmen Giuseppe Bennici'nin oğlu, Manlio Benicci *Consiglio*'nun genel sekreterliğine seçildi ve gazetesi *Gazzetta albanese* komitenin yayın organı oldu. Bu örgütlenmenin yankısı Güney Amerika'daki İtalya Arnavutları diyasporasına kadar ulaştı. İtalya'da komiteler kurulduğunu öğrenen İtalya Arnavutları 6 Mart 1904'te Sao Paulo'da, Napoli'deki *Pro Albania* komitesinin talimatlarına göre çalışacak bir komite kurmaya karar verdiler. Amaçları, Arnavutluk'un bağımsızlığı için para toplamaktı. Haziran-Temmuz aylarında Buenos Aires'te de Roma Arnavut komitesine intisap eden bir komite kuruldu. Bu komitenin başkanı olan öğretmen Orazio Irianni, Arjantin'de kısa ömürlü olacak iki veya üç süreli yayın çıkaracaktı.[106] Sonraki yıllarda bu eğilim küçük Balkan devletlerinin bir federasyon kurması tasarısına doğru evrildi; amaç yine Avusturya yayılmasını durdurmaktı. O zaman Manlio Benicci *Corriere dei Balcani* adında bir gazete çıkarmaya başladı; bu, artık sadece Arnavut sorununun değil, Makedon sorununun ve genelde Balkan sorununun da kullanıldığının işaretiydi.

Son olarak, tıpkı Romanya'da olduğu gibi, yerel Arnavutçular Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelmiş siyasi göçmenlerle temas halindeydiler ve onlarla işbirliği yapıyorlardı. Özellikle Anselmo Lorecchio önce Derviş Hima, sonra da Jakova Merturi ile işbirliği yaptı; Merturi sonunda tahtta hak iddia eden Albert Ghika'ya bağlandı. Hatta söylendiğine göre, İtalyan makamları 1906'da göçmen Arnavut basınını ülkeye çekmeye çalışmış, ama başarılı olamamışlardı. Sadece Prens Ghika'dan mali destek alan Nikolla Ivanaj 1908'de gelmişti.

---

106 ASMAE Seri P. Politica Pacco 666, Gherardo Pio di Savoia, Sao Paulo, 18/3/1904, 11/6/1904; İçişleri Bakanı, Roma, 18/7/1904, 26/8/1904 ve 21/1/1905.

Arnavutça konuşan göçmenlerin 20. yüzyıl başından itibaren Balkanlar'dan gelen çok sayıda başka göçmenle yan yana yaşadıkları ABD örneği hem ulusal kimliklerin yaygınlaşmasında diyasporadaki durumun etkisini, hem de bu durumun sunduğu kimlik tercihlerinin çoğulluğunu yansıtmaktadır.[107] Amerika'daki Arnavut kolonisinin ulusal yapılanmasında öncülük rolü, diğer kolonilerden (Romanya, Mısır, Yunanistan, Bulgaristan) gelmiş ve diğer ulusal grupların örneklerinin etkisiyle harekete geçmiş Arnavutlar tarafından oynandı. 1906'dan önce de cemiyetler kurma yönünde birçok deneme yapılmış, ama bunların hepsi başarısız olmuştu; bu da ortamın hiç elverişli olmadığını gösteriyordu. Aslında göçmenlerin çoğu (Korçë ve Ergiri/Gjirokastër bölgelerinden Ortodokslar) Yunan kültüründendi. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yunan okulları ağına devam etmişler, Yunan ekonomik ağlarına bağlanmışlardı ve Yunan halkını dost ve kardeş bir halk olarak görüyorlardı. Zaten okulda da onlara Yunanistan'ın Balkanlar'ı ve bu arada Arnavutluk'u kurtaracağı, Hıristiyanların bey ve ağa tahakkümüne bir daha katlanmak zorunda kalmayacakları öğretilmişti. Kurdukları örgütlenmeler daha çok memleketlerine göre belirlenen, az çok yerel nitelikli yardımlaşma dernekleriydi. Bu cemiyetlerin tüzükleri onların kültürünün dili olan Yunanca kaleme alınmıştı. Örneğin Jamestown'da Korçë'li göçmenler Korçë Saint-Georges Kilisesi'ni güzelleştirmek için bağış toplamak amacıyla *Alilovoithia* (Yardımlaşma) cemiyetini kurmuşlardı. Dardhe köyünden (Korçë'nin güneydoğusunda) gelmiş göçmenler de köylerine yardım etmeye ve ABD'ye göç etmiş köylüler arasındaki bağları güçlendirmeye yönelik bir yardımlaşma derneği açmışlardı.

Bununla birlikte, 1906-1907'den itibaren Arnavut nitelikleri ağır basan birçok örgütlenme gün ışığına çıktı. Ocak 1906'da Jamestown ve Buffalo'daki Arnavutları bir araya getiren ilk cemiyet kuruldu. *Mall i memedheut* (Memleket Hasreti) adındaki bu cemiyetin amacı, "kitap yayınlayarak Arnavutlar arasında kardeşlik, sevgi ve medeniyeti" yaymaktı. Daha sonra aynı türde başka örgütlenmeler de oluşturuldu. Bunların içinde 6 Ocak 1907'de Boston'da kurulan *Besa-Bese* cemiyeti öne çıkmaktadır; Atina ve Mısır'dan da geçmiş bir entelektüel olan Fan Noli'nin öncülüğündeki bu cemiyet küçük bir göçmen grubuyla sınırlı kalmadı. ABD'nin çeşitli şehirlerinde şubeler açtı. Amaçları açıkça Arnavutçuluğu geliştirmek olan bu yeni kuruluşlar, daha önceki cemiyetlerin Arnavutça konuşan üyelerini kendilerine çekmeyi başardılar. Ama çok geçmeden *Ipiro-Alvanikos Sillogos* (Epir-Arnavut Cemiyeti) ve

107 Bkz. *The Albanian Struggle*, 1939, s. 38 vd., Mborja, 1962, Katundi, 1962 ve Duka, 1996.

Vellazeria Epirotike (Epir Kardeşliği) gibi Yunan ulusal niteliği ağır basan örgütlerin veya Ulah ve Makedon örgütlerinin rekabetiyle boy ölçüşmek zorunda kaldılar. Bir göçmen için bir örgüte katılmanın öncelikle bir yardımlaşma ağına dahil olmak anlamına gelmesi de rekabeti kızıştırıyordu. Yunan ekonomik ağlarının varlığı dışında, Ortodoksluk ile Hellenizm arasındaki bağ, Arnavutçuların bu diğer örgütler karşısında göçmenleri kendi yanlarına çekebilmekte aşmaları gereken bir engel oluşturuyordu. Bununla birlikte, diyaspora bağlamı onların bağımsız bir Arnavut kilisesi kurmak yolunda ilk adımı atmalarına izin verdi; bu konuya ileride döneceğim.

Son olarak, yetkililerin Borgo Erizzo'daki küçük koloni içinde bir Arnavut bilinci geliştirmeye uğraştıkları Avusturya-Macaristan örneği,[108] özellikle yüksek öğrenim diyasporası bakımından önemlidir. Birçok ülkede Arnavut öğrencilerin bulunması, ailelerin isteğinden bazı bireylerin girişimine veya bazı devletlerin politikasına kadar çeşitli dinamiklerin sonucuydu. Müslümanlar yüksek öğrenimlerini genellikle İstanbul'da yapıyorlardı. Viyana'da öğrenim gören Ekrem Bey Vlora, Berlin'de öğrenim gören Namık Delvina –piyesin yazarı– ve Ergiri/Gjirokastërlı bir kadı oğlu olan Hakkı Tevfik veya Brüksel'de ekonomi tahsili yapan Nuri Bey Villa gibi Avrupa'ya giden Müslüman öğrencilerin sayısı azdı. Ortodoks Hıristiyanlar İstanbul, Bükreş, Avrupa ve esas olarak Atina Üniversitesi'ne gidiyorlardı. Bazıları da Epirli zengin tüccarların bıraktıkları fonlar sayesinde verilen burslardan yararlanıyordu. Katolikler ise, genellikle Avusturya-Macaristan ve İtalya'ya gidiyorlardı. İtalyan konsolosluğunun kâtibinin oğlu olan Luigj Gurakuqi 1897'de Calabria'daki San Demetrio Corone kolejine gönderilmiş, sonra da Napoli Üniversitesi'nde tıp okumuş, burada Arnavutçu olmuş ve ders kitaplarının yazımına katkıda bulunmuştu. Zaten İtalya 1898 yılında, San Demetrio Corone kolejinde yatılı okuyacak 10 kadar Arnavut öğrenciye burs veriyordu.[109]

Ama biz esas olarak, Osmanlı döneminin sonuna yaklaşılırken, Çifte Monarşi'deki Arnavut yüksek öğrenim gençliği diyasporasının nasıl oluştuğuna bakalım. Birçok ağ dinamiği rol oynuyordu: Avusturya-Macaristan tarafından dindaşlarını koruma hakkı çerçevesinde oluşturulmuş Katolik ağlar, kilise ve okul ağları, konsolosların ağları ve ticari ağlar. Avusturya-Macaristan cephesinde birçok amaç vardı. Yerel din adamlarını yüksek eğitimle güçlendirmek, Katolik okullar için öğretmen yetiştirmek, Arnavutçular/Arnavutbilimciler yetiştirmek, vatanseverlerle ve toplumda önemli bir rol oynayan ai-

108 Bkz. Kaleşi, 1970b.
109 HHStA, PA XII/303, Tomar XXX, Ippen, İşkodra, 10/11/1898.

lelerle bağ kurmak, Avusturya-Macaristan ile ticari bağları pekiştirebilecek tüccarlar yetiştirmek. Arnavut cephesinde ise amaç, konsolosluk ağı aracılığıyla veya bir haminin ya da akrabanın ağı üzerinden bir Avrupa bilgi ağıyla bütünleşmek veya Avusturya-Macaristan ticaret ağlarıyla temas kurmaktı. Gerçi Çifte Monarşi'ye yüksek eğitim yapmaya gelen Ortodoks Arnavutlar ve birkaç Müslüman da vardı, ama daha çok Kuzey Arnavutluk'taki Katolikler söz konusuydu.

Dökümü herhalde eksiksiz olmayan Uran Asllani'nin eserine göre,[110] 1912 öncesindeki öğrenci diyasporası büyük çoğunlukla Katoliklerden oluşuyordu (sayılan insanların % 80'i). Avusturya-Macaristan makamlarının 1896'dan sonra gerçekleştirdiği politika değişikliği son derece belirgindir. Bu tarihten önce Katoliklerin çoğu İşkodra ve civarından gençlerdi, ama teoloji eğitimi veya daha sınırlı bir ölçüde ticaret, tıp veya hukuk eğitimi almaya gelmiş Kosova ve Karadağlılar da vardı. Aralarında Avusturya-Macaristan'ın teşvik ettiği Arnavut ulusal kimliğini geliştirmenin birçok "taşıyıcısı" bulunmaktadır: Zef Curani, Lazer Mjeda, Anton Xanoni. Yine o dönemde Uran Asllani tarafından hesabı tutulmamış genç Arnavutlar Avusturya-Macaristan işgalindeki Bosna-Hersek'in Fransisken manastırlarında eğitim yapmaya geliyorlardı. Fojnica, Kreşevo ve diğer manastırlarda kalmak, onların Arnavutçuluğu üzerinde çok önemli bir etki yaptı. Nasıl ki, Hellenizm etkisi altında yetişmiş Fraşeri kardeşler gibi kişilikler güneyde Arnavutçuluğun taşıyıcıları olmuşsa, bu Fransiskenlerden Gjergj Fishta ve Shtjefen Gjeçov gibi Hırvatçılığın etkisi altında yetişmiş, Sırp ve Karadağ milliyetçiliklerine aşina bazıları da ülkenin kuzeyindeki Arnavutçuluğun öncüleri oldular. Bu konuya döneceğim.

1896'dan sonra, Çifte Monarşi'deki okullara devam eden Katolik Arnavutların sayısı önemli ölçüde arttı. Birinci amaç hâlâ din adamı yetiştirmekti. Yine de birçok teoloji öğrencisi buna paralel olarak filoloji veya dilbilim eğitimi de aldılar ve 1905'ten itibaren Gjergj Pekmezi tarafından verilen Arnavutça derslerine devam ettiler. İçlerinden çoğu folklorcu, dilbilimci, tarihçi ve iki dünya savaşı arasındaki Arnavutluk'un önde gelen Arnavutçuları olacaktı. Marin ve Alexander Sirdani, Justin Rrota ve Anton Harapi bu isimler arasındadır. Dinsel hiyerarşilerin ağırlığından kurtulmuş başka Arnavutçuluk taşıyıcıları yetiştirmek için, Avusturya-Macaristan makamları Klagenfurt ve Viyana'daki öğretmen okullarına da genç Arnavutların gönderilmesini teşvik etmeye başladılar. Avusturya'nın Katolik okullar ağında öğretmen

110 Asllani, 2000.

olacak bu gençlerin yanı sıra, bazıları da Viyana Ticaret Akademisi'ne (*Handelsschule*) devam ettiler. Simon Rrota ise farklı bir örnektir, çünkü bu genç Katolik 1904'ten itibaren Güzel Sanatlar Akademisi'nde eğitim görmüştür. Ama o da milliyetçi bir ressam olacağına göre, bu örnekte de Avusturya'da kalmak Arnavutçuluğun gelişmesine yardım etmiş demektir.

Bu Katolik öğrencilerin yanı sıra, Avusturya-Macaristan –daha sınırlı bir ölçüde de olsa– Ortodoksları ve Müslümanları da çekiyordu. Uran Asllani genellikle aileleri tarafından gönderilmiş bir düzine kadar Ortodoks saptar. Gerçekten de Viyana'da gerek Arnavutça, gerekse Yunanca ve Ulahça konuşan esnaf ve sanatkârlardan oluşan Ortodoks göçmen ağları mevcuttu. Bunlardan Sotiri kardeşler gibi bazıları ilk Arnavutçu ağ içine katılmışlardı.[111] Viyana'daki Avusturya düzenlemesi içinde ve Osmanlı topraklarında konsolosluklar nezdinde önemli rol oynayacak başka isimler de çıkacaktır. Örneğin Gjergj Pekmezi 1903'te Viyana Şark Dilleri Enstitüsü'nde kurulan Arnavutça kürsüsünün başına getirilecektir. Bu Ortodokslar Çifte Monarşi'ye genellikle ağları Viyana'ya kadar uzanan tüccar aileler tarafından gönderilmekle birlikte, 20. yüzyılın ilk yıllarında Avusturya-Macaristan makamlarının da onların gelişini bir fırsat olarak görmeye, onları vatanseverlere dönüştürerek Arnavutçu çevrelerle temaslarını güçlendirmeye çalıştıklarını da kaydetmek gerek. Vaiz ve Korçë'deki Arnavut okulunda öğretmen olan Athanas Sina konsolos naibi Kral'a, Leskovikli bir doktorun oğlu ve Manastır Yunan lisesinde öğrenci olan yeğeninin Avusturya-Macaristan'da eğitim yapıp yapamayacağını sorar. Kral da, böylece Güney Arnavutluk bölgesinden Yunan eğitimi dışında bir terbiye alacak ilk Ortodoksun çıkmış olacağını, bunun da Arnavutçuluk lehine bir durum olacağını üstlerine yazar.[112] Gerçekten de 1912'de iki genç Ortodoks Arnavut, Arnavutçularla ilişkileri olduğu için burs kazanmışlardı: Gjergj Pekmezi'nin yeğeni ve Kristo Luarasi ile birlikte çalışan tipograf söz konusuydu.[113]

Müslümanlara gelince, Uran Asllani tarafından tespit edilebilenlerin sayısı sadece yedidir. Bu grupla sınırlı kalacak olursak, bu genç Müslümanların Avusturya'ya aileleri tarafından, Avusturya'nın büyük beyler veya küçük vatansever beyler nezdindeki nüfuz ağı aracılığıyla gönderildikleri anlaşılmaktadır; bu ağlara bir de büyük bir beyin, eski Theresianum öğrencisi Ek-

111 Bkz. ikinci kısım. *Bible Society* temsilcisinin aklına Yeni Ahit'i Arnavutçaya çevirtme fikrinin, küçük yerel Arnavut kolonisiyle tanıştıktan sonra Viyana'da geldiğini hatırlatalım.

112 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 12/3/1901.

113 Katolik ağ, bebekliklerinden beri bakımını üstlendikleri Elbasan'lı iki yetimin de Çifte Monarşi'de eğitim yapmasını sağlamıştı.

rem Bey Vlora'nın ağı eklenmiştir. Nitekim, Vlora ve Toptani ailelerinin üç oğlu;[114] Mehmed Fraşeri'nin bir oğlu, yani ilk Arnavutçulardan Naim Frashëri'nin yeğeni ve Ekrem Bey Vlora'nın "duacı"larından iki Müslüman söz konusudur. Viyana'da askeri uzmanlık eğitimi alan bir başka Müslüman Arnavudun durumu ise biraz farklıdır. Onu uzmanlık eğitimi almak üzere çeşitli Avrupa ülkelerine gönderilen Osmanlı öğrenci ağları içinde değerlendirmek gerekir.

Görülebileceği gibi, bu genç Arnavutların Avusturya-Macaristan'da kalmaları çoğunlukla onların Arnavutçu yönelimlerinde belirleyici bir aşama olmuş, Avusturya-Macaristan'ın politikası buna doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Hatta Aralık 1904'te Viyana'da Gjergj Pekmezi'nin yönetiminde bir de edebi cemiyet kurulmuştur. *Dija* (Bilgi) adındaki bu cemiyetin 1906'da Avusturya başkentinde ikamet eden Arnavutları, Klagenfurt'ta okuyanları ve Arnavutluk'taki Avusturya okullarının tüm öğretmenlerini bünyesinde bir araya getirdiği belirtiliyordu. O sırada yayınlamaya başladığı almanak (*Kalendari i shoqnise Dija*) aracılığıyla, Arnavut dilini yazmak için kullanılan alfabelerin birleştirilmesi gibi Avusturya-Macaristan makamlarının değer verdiği konuları yaygınlaştırmaya hizmet etmişti.[115]

Matbuatın –kitaplar ve süreli yayınlar– çoğu diyaspora bünyesinde üretildiğine göre, göç hadisesi içinden çıkılan toplum üzerinde önemli sonuçlara yol açmış demekti. "Arnavut ulusu" hakkındaki farklı söylemler ve farklı imgeler büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu içinde ve özellikle dışında bulunan kolonilerde şekillendirilmişti.

---

114 Bu listede, Ekrem Bey Vlora'nın Viyana'daki öğrenimi sırasında ağır bir hastalığa yakalanarak ölen kuzeni yer almamaktadır (Vlora, 1968, s. 59-60).

115 ASMAE, Seri P. Politica, 1891-1916, Pacco, 667, Leoni, İşkodra, 22/3/1906; Avarna, Viyana, 12/5/1906; Asllani, 2000, s. 111-119. Cemiyetin faaliyetlerinin Avusturya-Macaristan makamları tarafından finanse edilmesi hakkında, bkz. HHStA, PA XIV/4, Tomar XI/5.

8

Matbuat Üretimi: Arnavutçulardaki ve Bir Ulusa İlişkin İmgelerdeki Buluşma ve Ayrışma Noktaları

Jön Türk devriminden bir süre önce, Ekrem Bey Vlora Yıldız Sarayı'nda diğer memurlarla görüşürken, Sultan'ın "silahşoru" olarak görülen Debre/Debar'lı bir Arnavut, Yusuf Ali Turabi çıkageldi. Sohbete katılanlar arasında bulunan bir Türk Ekrem Bey'e şöyle dedi: "Ne yani? Arnavutların eğitimi derken neyi kastediyorsunuz? Arnavutların kitabını manda yiyeli çok uzun zaman oluyor!" Kıpkırmızı kesilen Yusuf Turabi haykırdı: "Hayır! Doğru değil bu; manda kâğıt yemez; bizim kitabımızı Türk domuzu yedi!" Herkes suspus oldu. Durumun çok rahatsız edici bir hal aldığını gören Ekrem Bey son bir cesaretle toparlanıp gülerek şöyle dedi: "Hayır, bu da yanlış! Biz kitabımızın yırtılan sayfalarından silahlarımıza kurşun yaptık. Kitabımızdan çok silahlarımızı kullanmayı tercih ediyoruz!"[1]

Ekrem Bey'e göre, üç yıl öncesinde tasavvur bile edilemeyecek böyle bir konuşma, 20. yüzyıl başında yazının ne kadar merkezi bir öneme sahip olduğunu gösteriyor. "Kitapsız", yani kültürsüz, tarihsiz ve edebiyatsız bir halk imgesi aracılığıyla, Arnavutların ulus statüsüne sahip oldukları inkâr edilerek kültürel ve siyasal talepleri reddedilebiliyordu. Doğu krizi süresince, Yunanlar da manda veya inek tarafından yenen kitap masalını kullanmışlardı.[2] 1901'de Sofya'da çıkan bir Bulgar gazetesi de aynı şeyi yapmıştı.[3] Şimdi Osmanlı devrinin sonuna yaklaşılırken, Türkler de benzer bir usule başvuruyorlardı. Ek-

1 Vlora, 1968, s. 187.
2 Bkz. yukarıda s. 251, dipnot 7.
3 *Drita,* no: 2, 17/30 Kasım 1901, s. 3-4.

rem Bey'in anlattığı olay, türünün tek örneği gibi gözükmemektedir. Manastır idadiyesinin eski bir öğrencisi de, yatılı okulda kendilerine "Pis Arnavut" veya "Sizin kitabı manda yemiş" denen "Arnavut" öğrenciler ile "Türk" arkadaşları arasında zaman zaman kavgalar patlak verdiğini nakletmektedir.[4]

Bu nedenle, dilin yazılmasının Arnavutçular tarafından faaliyetlerinin odak noktasına yerleştirilmesinde şaşırtıcı bir yan yoktur. 1899'da Şemseddin Sami Fraşeri, "Milliyetini (*komberi*) korumak isteyen bir ulusun mutlaka yapması gereken çalışmalardan ilki, dilini yazmaktır" diye yazıyordu. Ona göre Arnavutlar o güne kadar bilgi ve medeniyetten uzakta, "dağlarında vahşi" kalarak, yabancılarla karışmadıkları veya kendileri gibi yazısı olmayan yabancılarla karıştıkları için, özgürlükleri, bağımsızlıkları sayesinde dillerini koruyabilmişlerdi. Ama 19. yüzyıl sonundaki yeni ortam böyle bir şeye artık izin veremezdi. Milliyet artık ancak dille ve yazılı dille sürdürülebilirdi. Hedef, ulusu medeniyete eriştirmek, tüm üyelerinin –çobanı ve duvarcısı da dahil olmak üzere– bilgiye erişimini sağlamak olmalıydı.[5] Tabii ki, Eric Hobsbawm'ın da vurguladığı gibi, bir iletişim ve kültür sorunundan çok, bir statü, iktidar, politika ve ideoloji sorunu söz konusuydu.[6]

Bu zihniyet içinde, Arnavutçular matbuat yayınını "hayati bir sorun" olarak görüyorlardı. Ayrıca bir araç, bir silah olarak da algılanıyordu. Örneğin Sami Fraşeri'nin gözünde, uluslar yazı savaşında, "kalem ve mektep harbi"nde, "milliyet harbi"nde birbirlerini yiyorlardı. Matbuat içinde süreli yayınlar ayrı bir yer tutuyordu. "Basınsız bir ulus", "kör, sağır ve dilsiz" kabul ediliyordu: Çünkü böyle bir ulus, "hiçbir şey göremez, duyamaz ve ifade edemez"di.[7] 1897'den itibaren Bükreş'te çıkmaya başlayan *Shqiperia* gazetesinin ilk sayısının başyazısında, basının bir ulusun dördüncü "kuvveti" olduğu, ama Arnavutlar açısından ilk ve umut veren tek kuvvet olduğu ifade ediliyordu.

Gerçi özel bir okullar ağının gelişemediği ve ulusal inşa sürecinin hizmetine hiçbir kilise veya din ağının sunulamadığı Arnavut örneğinde, matbuat dağıtımının Arnavutçuluğun ana kanalı olarak kaldığı doğrudur. Ama Miroslav Hrosch'un şemasına geri dönecek olursak, 1896-1897 krizinin Arnavut milliyetçiliğini "B safhası"nın ikinci basamağına geçirdiği ortadadır. Söz konusu milliyetçilik bu "B safhası"na "ulusal fikir" sahibi bir grup militanın

4 Pepo, 1962, s. 241.

5 *Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 15-19, 35-37, 38, 46-49, 63 ve 95.

6 Hobsbawm, 1992, s. 142.

7 Bu ifade Bükreş'teki *Albanezul* [Arnavutça] gazetesinin yayıncılarına aittir (no: 1, 6 Ocak 1895). Bkz. Iancovici, 1971, s. 228-229.

ortaya çıkması ve bir politik kampanya başlatması ile girmişti. 1896'dan itibaren Arnavutçu matbuat çoğaldı ve siyasallaştı. Jön Türk devrimine kadar, yani on iki yıl boyunca, kırk altı süreli yayın gün yüzüne çıktı, oysa ki daha önceki yirmi yıl boyunca süreli yayın sayısı sadece on birdi. Aynı şekilde 1896 ile 1908 arasında yayınlanan kitapların sayısı, 1878 ile 1896 arasında çıkan kitapların üç veya dört katıydı. Bu yayınların içeriği ise, hem siyasal gelişmelerden, hem de Arnavutçuluk sahasına yeni aktörlerin girmesinden ötürü, göreceğimiz gibi, büyük bir evrim kaydetti.

1896'dan önce oluşmuş Arnavutçular ağı özellikle genç bir kuşağın ve yeni dış aktörlerin gelişiyle yavaş yavaş genişlemişti. Genişleme ve profillerin çeşitlenmesinin hem bu ağ, hem de doğrudan Arnavutçuluk üzerinde sonuçları oldu. Bir yandan, aktörler arasında bağlar kurulmaya devam ediyor, bu da sadece haberlerin dolaşımına değil, aynı zamanda yerel veya uzak mesafeli işbirliklerine yol açıyordu. Öte yandan, belirli bir rekabet, hatta ayrılıklar gün ışığına çıktı; öyle ki, bir önceki dönemde oluşmuş Arnavutçular ağının parçalanmasından bile söz edilebilirdi. Gerçi bu ağ, örneğin Romanya'da alt ağlara bölünmüştü zaten. Yine de Arnavutçuların coğrafi dağınıklığına ve bu uyumsuzluklara rağmen, ikili bir dinamik çoğunlukla varlığını korumuştu: Arnavutçu sahadaki genel dinamik ve bu sahaya yerleşen bir bireye veya bir bireyler topluluğuna özgü bir dinamik.

PARÇALANMIŞ BİR ARNAVUTÇULAR AĞI BÜNYESİNDEKİ İŞBİRLİKLERİ VE İHTİLAFLAR

1890'lı yılların ortasından itibaren Arnavutçuluk sahasındaki aktif bireylerin sayısı kayda değer bir artış gösterdi. Ortodokslar ve *Arbëresh* en kalabalık gruplar olarak kalmış gözükse de, yabancıların, Müslümanların ve Katoliklerin oranı hissedilir ölçüde arttı. Arnavutçuların bölgesel kökenleri de çeşitlendi. Doğu krizi sırasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayanların çoğu Yanya vilayetinden ve İtalya'dandı. Daha sonra İstanbul, Romanya ve Mısır diyasporalarıyla birlikte, iki okul açılan Korçë bölgesi Arnavutçuluğun belli başlı odaklarını oluşturdular. 1896'dan sonra hem Arnavutçuluğa özgü bir dinamiğin hem de Makedon sorununun tuttuğu merkezi yerin ürünü olarak, "Makedon sancakları"na doğru bir kayma gerçekleşti. Korçë ve Manastır bölgeleri Arnavutçuluğun en önemli merkezleri haline geldiler. Birçok Arnavutçu da bu bölgelerdendi.

Bu girişimciler çok çeşitli toplumsal kökenlere ve profillere sahiptiler. Yine de pek çoğu E. Hobsbawm'ın çizdiği profile uyuyordu: Gazeteciler, öğ-

retmenler ve memurlar.[8] Çoğunlukla yeni kuşaktandılar. Yirmi ile kırk, hatta daha çok yirmi ile otuz yaş arasındaydılar. Hepsi orta, hatta bazıları yüksek eğitim almıştı. Yine de bazıları eğitimlerini tamamlayamamıştı. Gerek Müslüman gerekse Ortodoks tarafında, genelde –bir önceki bölümde tanımlanan– yükselen orta sınıfların üyeleriydiler. Yine de *Arberësh* ve Katolikler içinde seçkinler, yani din adamları –İtalya Arnavutları içinde de avukatlar ve öğretmenler– önemli bir rol oynamaya devam ediyorlardı.

Tüm bu bireyler Arnavutçuluk sahasına aynı şekilde müdahale etmiyorlardı. Örneğin süreli yayınları çıkaranları ve makale veya kitap yazarlarını, mali destek verenleri, dağıtımcıları ve kendileri de giderek aktif milliyetçilere dönüşen okuyucuları birbirinden ayırmak gerekir. Burada üç özel Arnavutçu kategorisinin ortaya çıkışı üzerinde duracağım: Yabancı konsoloslar, Arnavutluk tahtında hak iddia edenler ve "Arnavutçuluk profesyonelleri" adını vereceğim grup.

Çeşitli ülkelerin konsolosluk temsilcileri gibi dış aktörler kendileri Arnavut olmasalar bile Arnavutçuluğun gelişiminde belirleyici bir rol oynayabilmişlerdir. Demek ki bu kişiler de, hele Avusturya konsolosları Theodor Ippen ve August Kral gibi bu işle bilfiil uğraşmışlarsa, Arnavutçu olarak nitelendirilebilirler. Özellikle Kral birçok Arnavutçu Arnavutla yazışma halindeydi. Şahin Kolonja ve Derviş Hima'ya çok yakındı. Manastır'da görevdeyken, Viyana'daki üstlerine Arnavutlarla olan ilişkileri hakkında hesap vermek zorunda kaldığını görmüştük. Daha sonra Arnavut milliyetçiliğinin gelişmesinde en ön planda yer alan aktörlerden biri oldu. İşkodra başkonsolosu olduktan sonra, merkezi idareyi nerede çıkarsa çıksın her yeni Arnavut gazetesinden haberdar eden oydu. Arnavutçu ağ içine dahil oluşu sayesinde, örneğin ABD'deki *Kombi* gazetesinin doğuşunu haber verebilmiş ve bu gazetenin programını "katıksız ulusal" bir program diye nitelemişti. Birkaç ay sonra bu süreli yayının Arnavutluk içinde bile başarı kazandığını ve anti-Avusturya-Macaristan bir renkte olduğunu Viyana'ya haber veriyordu. Bu yönelimi boğmak için gazeteye mali destek verilmesini teklif ettikten sonra, tanıdıklarını yayıncı Sotir Peci nezdinde harekete geçirmişti. Peci, mali zorluklar nedeniyle, sonunda bir mali yardım talebinde bulunmayı kabul etmiş, konsolos da bu talebi Viyana'ya iletirken, gazetenin Sofya'daki *Drita*'nın ardından Arnavut gazeteleri arasında ikinci sırayı aldığı ve okuyucu çevresinin gerek Arnavutluk gerekse ABD'de çok geniş olduğu üzerinde ısrarla durmuştu.[9]

8 Hobsbawm, 1992, s. 151.

9 HHStA, PA XIV/17, Tomar XII/9.

Genel anlamda, Avusturya-Macaristan hükümeti ve temsilcileri Arnavutça matbuatın gelişiminde ağırlıklı bir rol oynadılar. 1899'dan itibaren Çifte Monarşi kendisi tarafından desteklenen Katolik okullar için birçok ders kitabı dizisi bastırdı; bunlardan bazıları kendi topraklarında zaten kullanımda olan kitaplar örnek alınarak geliştirildi. Bunlardan ilki olan bir okuma kitabı, Fransisken Lovro Mihaçeviç'in Bosna-Hersek okulları için tasarladığı kitaptan hareketle, L. Thalloczy tarafından Arnavut Zef Curani'nin yardımıyla şekillendirildi. Viyana'da basıldı, ama künyesinde bu belirtilmedi. İki dizi halinde ve farklı alfabelerle –*Bashkimi* ve *Agimi*– çıkan sonraki ders kitapları (okuma, din bilgisi, Kitab-ı Mukaddes tarihi, gramer, aritmetik, coğrafya kitapları, güzel yazı defterleri) için Avusturya makamları bazı örnekler (İtalyanca) temin ettiler; çeviriler/uyarlamalar Arnavut rahipler tarafından gerçekleştirilirken, baskı işlemleri Viyana'da yapıldı.[10]

Arnavutça çıkan ilk Arnavutluk tarihi kitabının kaynağında da Avusturyalı memurlar vardı.[11] Konsolos Ipsen Mayıs 1897'den itibaren Çifte Monarşi'nin Dışişleri Bakanlığı nezdinde bir Arnavutluk tarihi yazılıp dağıtılmasının Arnavut ulusal bilincinin uyanması ve dolayısıyla Arnavutluk'taki Avusturya faaliyeti açısından sağlayacağı avantajları ısrarla belirtiyordu. Böyle bir kitabın, Georgios Kastriot İskender Bey dönemi (İskender Bey ile Osmanlı sultanları arasındaki ihtilaf üzerinde fazla durmadan),[12] sonra kuzeyde Buşatlı ve güneyde Tepedelenli Ali Paşa dönemleri üzerinde durması gerekeceğini, çünkü bunların –Ippen'e göre– "tam ulusal tezahür dönemleri" olduğunu ifade ediyordu. *Arnavutluk Olayları* (*Tmnollunat e shqypniis*) başlığıyla çıkan ve sözüm ona "ülkesini seven bir Geg" tarafından İskenderiye'de bastırılan bu kitap, aslında Maliye ve Bosna-Hersek İşleri Bakanlığı'nda arşiv müdürü olan L. Thalloczy tarafından kaleme alınmıştı. Daha sonra Draç'taki eski öğretmen ve Thalloczy'nin mesai arkadaşı Zef Curani tarafından Arnavutçaya çevrilmiş, Viyana'da altı yüz nüsha olarak basılmış ve konsoloslar ile Katolik rahiplerin ağları aracılığıyla özellikle Hıristiyan ve Müslüman ileri gelenler arasında dağıtılmıştı. Bu kitapta Thalloczy satır aralarında, kendi ifadesiyle, Arnavutların her zaman bir "ulusal kişilik" sahibi oldukları fikrini geliştiriyordu.[13] Yazar

10 HHStA, PA XIV/4, Tomar II; Adm. Registratur F27/47.

11 Bu konuda bkz. HHStA, PA XIV/20, Tomar XIII/1. Avusturya-Macaristan'ın bu kitabın yayınlanmasına dahil olması Armin Hetzer 1987'de incelenmiştir.

12 Dışişleri Bakanlığı, Arnavutların hükümran güce veya diğer herhangi bir hükümete karşı çıkışlarının anlatıldığı bölümlerin yumuşatılmasını isteyecektir.

13 1896 Girit krizini izleyen yıllarda, Avusturya-Macaristan bazı bakımlardan Bosna-Hersek'te uyguladığı politikadan esinlenen bir dinsel ve kültürel politika sürdürmüştü. Thalloczy de bu eyalet-

ayrıca çevirmenden tumturaklı bir üslup kullanmasını istemişti, çünkü Arnavutların elinde sadece kilise kitapları vardı. Thalloczy bu kitabı gerek Hıristiyanlar gerekse Müslümanlar için kaleme alınmış ilk kitap olarak görüyordu.

Konsolos Ippen, yine Arnavut edebiyatının gelişmesini hızlandırmak kaygısıyla, rahip Dom Ndoc Nikaj'ı bir Türkiye tarihini İtalyancadan Arnavutçaya çevirmesi için teşvik etti; *Historia e Turkiis* başlığıyla çıkan bu kitabın provalarını da kendisi tashih etti. Ippen 1901'de işi tarım ve benzer sorunlar hakkında Arnavutça broşürler hazırlamaya kadar vardırdı; amaç, "halkı okullara devam etmenin gerekliliği konusunda uyandırmak ve okuma alışkanlığı kazandırmak"tı. Ayrıca, Avusturya-Macaristan hükümeti birçok başka kitabın yayınını da finanse etti; bunların arasında G. Qiriazi'nin hazırladığı bir eski yazarlar antolojisi, Sami Frashëri'nin *Arnavutluk, ne idi...* adlı eserinin Türkçe ve Yunanca çevirileri, Gjergj Fishta'nın 1907'de Saraybosna'da basılan bir şiir derlemesi de vardı.[14]

Avusturya-Macaristan çok daha siyasal bir alan olan basına da destek vermekten geri kalmadı. Daha 1897'de Dışişleri Bakanlığı Konsolos Ipsen'e, Arnavutça bir gazeteye "Avusturya-Macaristan'ın fikirlerini ifade etmesi ve Avusturya-Macaristan makamlarından gelen makaleleri yayınlaması için" maddi destek vermenin mi, yoksa yepyeni bir süreli yayın kurmanın mı daha iyi olacağını sordu. Ippen önemli olanın basını kullanmak olduğu cevabını verdi, çünkü Sırp, Bulgar, Yunan ve Ulah propagandaları en iyi propaganda araçlarının okullar ve basın olduğunu gösteriyordu. Bunun biçimi önemli değildi. Eğer mevcut bir gazete tercih edilecekse, Bükreş'teki *Shqipetari*'yi öneriyordu. İşkodra'da görevli olan konsolos etrafında yerel bir yazı kurulu oluşturabilecek beş genç Arnavut din adamı olduğunu belirtiyordu. Ayrıca Dalmaçya kıyısında, Porto Re'de rahiplik yapan Cizvit peder Mjeda'yı da tavsiye ediyordu.[15] 1897'nin Eylül ayına doğru, Ippen ve Talloczy Dalmaçya'da, küçük bir Arnavut kolonisinin yaşadığı Borgo Erizzo'da Arnavutça bir gazete yayınlamak için bir plan geliştirdiler.[16] Bu proje boşa çıkınca, Çifte Monarşi Faik Konica'nın Brüksel'de yayınlamaya başladığı *Albania* dergisinden istifade etmeyi yeğledi. Maddi destek dışında, (en azından ilk yıllarda) İşkodralı kilise adamları tarafından yazılmış makaleler de temin etti.

---

teki Kallay politikasının sadık uygulayıcılarından biriydi (bkz. Kraljaçiç, 1987). Zaten bu girişimi başlatanlar arasında Benjamin Kallay, Çiro Truhelka ve Carl Patsch da bulunuyordu.

14 HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, İşkodra, 18/4/1901 ve HHStA, PA XIV/20, Tomar XIII/2, Tomar XIII/4, Tomar XIII/8 ve Tomar XIII/9.

15 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), Ippen, İşkodra, 18/5/1897 ve 29/6/1897.

16 HHStA, PA XIV/20, Tomar XIII/1, Ippen ve Thalloczy, Zara, 23/9/1897.

Çifte Monarşi dönemin en önemli Arnavutça gazetesi olan, Şahin Kolonja'nın 1901'den itibaren Sofya'da çıkardığı *Drita*'yı da finanse etti. Bu süreli yayın aracılığıyla, Kristo Luarasi'nin Arnavut matbaası da mali olarak destekleniyordu. Avusturya-Macaristan tarafından finanse edilen diğer süreli yayınlar arasında, Milo Duçi'nin Mısır'da çıkan *Toska*'sı, Derviş Hima'nın önce Cenevre, sonra Brüksel'de çıkan *Albanie*'si, Sotir Peci tarafından 1906'dan itibaren ABD'de yayınlanan *Kombi* gazetesi, ayrıca Viyana'da yaşayan Arnavutların *Dija* adlı cemiyetinin çıkardığı almanak sayılabilir.[17]

Avusturya-Macaristan makamları ayrıca, posta ağları ve konsolosluk ağları aracılığıyla, matbuatın Osmanlı İmparatorluğu içinde dağıtımına da katkıda bulundular.[18] Arnavutçuları alfabeyi tekleştirmeleri için teşvik ettiler, ama bunda başarılı olamadılar.[19] Kendi himayeleri sayesinde açık kalan Katolik okullarını, eğitim dili olarak İtalyancanın yerine Arnavutçayı geçirerek "ulusallaştırmaya" gayret ettiler. Ayrıca 1901'de Borgo Erizzo'daki koloni için bir Arnavutça kursu açtılar.[20] Özellikle de, 1903'te Viyana'daki Şark Dilleri Enstitüsü'nde bir Arnavutça kürsüsü açarak, başına Viyana Üniversitesi'nden diplomalı, Starove'li bir Ortodoks Arnavut olan Gjergj Pekmezi'yi getirdiler.[21]

Diğer yabancı hükümetlerden hiçbiri bununla kıyaslanabilecek bir faaliyet göstermese de, pek çoğu "Arnavut edebi uyanışı" üzerinde bir etki oluşturmaya çalıştı. Başka birçok alanda olduğu gibi, bu alanda da Çifte Monarşi'nin başlıca rakibi İtalya'ydı. Bunun için doğal olarak kendi topraklarındaki güçlü İtalya Arnavutları kolonisinin varlığını kullandı, bu arada başka Arnavutları da yanına çekmeye uğraştı. İtalyan hükümeti bazı kitap ve gazetelerin yayınına yardım ettiyse de, bunların hepsinin Arnavut edebi gelişimini teşvik ettiği söylenemez, çünkü pek çoğu, 1897'den itibaren çıkmaya başlayan başlıca İtalyan Arnavut gazetesi olan Anselmo Lorecchio'nun *La Nazione albanese*'si gibi, İtalyanca yayınlanıyordu. Aynı şekilde, İtalya tarafından desteklenen Osmanlı topraklarındaki okullarda da eğitim dili İtalyancaydı. Bu okullara Arnavutça ancak 1905'te girdi ve bu tarihten itibaren bir dizi okul kitabı (alfabe, okuma kitapları, din bilgisi kitapları), bir sözlük ve İşkod-

17 HHStA, PA XIV/28, Tomar XX/3, "Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905)" ve PA XIV/17, XIV/18, XIV/20.

18 Clayer, 1997b.

19 Bkz. aşağıda s. 432.

20 Bkz. Kaleshi, 1970b.

21 HHStA, PA XIV/28, Tomar XX/3, "Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905)", Viyana, Nisan 1905.

ra'daki *Bashkimi* cemiyetinin almanağı Napoli'de basıldı. Bu şehirde 1900'de bir de Arnavutça kürsüsü kurulmuş ve başına Giuseppe Schiro getirilmişti.

Arnavutçuluğun 1896'dan sonra gösterdiği artan gelişme karşısında Balkan devletleri de duyarsız kalamadılar. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken, Toskların edebi taleplerinin çapının giderek büyüdüğünü gören Yunan hükümeti, Arnavutçayı ve Yunanistan'daki Arnavites'lerin varlığını ileride göreceğimiz gibi Yunan irredantizminin taşıyıcılarından biri olarak kullanmakta duraksamadı. Daha sonraları, Jön Türk devriminin ardından Arnavutça eğitim Korfu'ya, Ticaret Okulu'na bile girdi ve anlaşılan Yunan hükümetinin desteğiyle burada Arnavutça ve Yunanca bir gazete yayınlandı.[22]

Yarımada'nın diğer ülkeleri de aynı şekilde Arnavutçuluğu kendi propaganda çıkarlarına göre yönlendirmeye çalıştılar. Daha önce Arnavutçuluğu kendi Rumencilik-Ulahçılık için kullanan Romanya, bazı Arnavutçu süreli yayınları desteklemeye devam etti. Sırbistan 20. yüzyılın ilk yıllarında *Bratimstvo-Vllaznija* (Kardeşlik) adıyla Türkçe, Sırpça-Hırvatça ve Arnavutça (Kiril harfleriyle) bir gazete çıkardı. Atanasije M. Popoviç tarafından yönetilen ve Beriša diye biri tarafından kaleme alınan bu tek yapraklı gazetenin 4. sayısında, örneğin şunlar yazıyordu:

> "Arnavutlar her şeyden mahrum, her şeyleri eksik, çünkü hiçbir şeyleri yok... Biz Sırplar onların gerçek dostları olmalıyız. Kültürel bakımdan ilerlemeleri için onlara yardım etmeliyiz, okullarına yardım etmeli ve onlar için okullar kurmalıyız, güzel Kiril alfabemizi onlara vermeliyiz, çünkü dillerine uygun tek alfabe budur ve Arnavutça popüler kitaplar ve alfabeler hazırlayabilmelerine imkân sağlamalıyız."[23]

Kiril harfleriyle Arnavutça kitap yayını konusunda birçok proje geliştirildi, ama sonuç gelmedi. Bulgaristan'da Arnavutçular ile Makedon komiteciler arasında karmaşık ilişkiler vardı. Ama Bulgar devleti Makedonya'daki faaliyetleri için Arnavutçuluğu kullanmayı daha geç bir dönemde düşündü. 1909'da Nikola Rizov yazar adının belirtilmediği bir broşür kaleme aldı; bu broşürde "Arnavut yeniden doğuş" süreci anlatılıyordu. Yazar, Makedonların ve Arnavutların dayanışma içinde bulunması ve Bulgar devletinin Arnavutlar için bir şeyler yapması gerektiği sonucuna varıyordu: Örneğin Sofya Üniversitesi'nde bir Arnavut dili kürsüsü açmak veya Bulgar başkentinde eğitim yapabilmeleri için on kadar genç Arnavuda burs vermek.[24]

22 HHStA, PA XIV/6, Tomar XII/6 ve PA XIV/17, Tomar XII/20.
23 Redzepagiç, 1968, s. 219.
24 Finger, 1991.

Arnavutçuluk sahasında mevcut yeni aktör tipleri arasında gelecekte kurulacak bir Arnavutluk prensliğinin tahtına talip olanlar da vardı. Bir Arnavut devleti kurulması talebini şahıslarında temsil ettikleri için önemli bir rol oynadılar. Jön Türk devriminden önce bu şekilde hak iddia eden üç kişi çıkmıştı.[25] Bunlardan birincisi, Castriotta-İskender Bey adıyla bilinen Marki d'Auletta idi. Aslında onu 1897'de öne çıkaran, o dönemde oluşturulmuş İtalya Arnavutları komitelerinin meşruiyetini güçlendirmeyi amaçlayan İtalyan makamları olmuştu. Kendisi Arnavut sorununa pek az ilgi duyuyordu ve tesiri sıfıra yakın oldu.[26]

Söz konusu kişilerden ikincisi çok daha aktifti. Don Juan de Aladro y Perez de Velasco adında eski bir İspanyol diplomattı. Kızkardeşi tarafından İskender Bey soyundan geldiğini iddia ederek, Prens Gjin Aladro Kastriota adını almış ve Arnavut "ulusal hareketi"nin başına geçtiğini iddia etmişti. Herhalde tahtta hak iddia etme fikri onda, Romanya'da büyükelçi olarak bulunduğu dönemde bu ülkedeki Arnavut kolonisiyle kurduğu temaslar sonucunda uyanmıştı. 1899'da Arnavut halkına hitaben bir duyuru yayınlamış ve Arnavutluk'un Türk boyunduruğundan kurtulmasından yana olduğunu ilan etmişti. Ama ancak 1901'e doğru, Paris'te Faik Konica ile tanıştıktan sonra Arnavutçuluk sahasına boylu boyunca girdi. Arnavutçulara yönelik bir ödül aracılığıyla, çeşitli yayınları ve cemiyetleri maddi olarak destekledi: 1901'de Faik Konica tarafından Brüksel'de basılan Dom Ndoc Nikaj'ın yayınlarına; 1902'de Bükreş'te genç üniversite öğrencileri tarafından Kristo Dako'nun öncülüğünde kurulan Arnavut *Shpresa* cemiyetine; Sofya'daki Arnavutçuların faaliyetlerine; Anselmo Lorecchio'nun İtalya'daki faaliyetlerine veya 1905'ten sonra Manastır Arnavut komitesine maddi destek verdi. Gerek bu mali yardım, gerekse tahtın vârisi olan bir prens imajıyla, Arnavutçuluğa azımsanamayacak katkılar yaptı. Bununla birlikte onun faaliyeti, çağrılar, bayraklar, portreler, kartvizitler ve küçük para tutarları dağıtarak kendi kişiliğini öne çıkarmayı amaçlıyordu. Hatta 1907'de *İskender Bey'in Gölgesi. Arnavutluk Kralı* başlıklı Arnavutça bir broşür bile bastırdı; burada kendisini tüm Arnavutların şefi olarak gösteriyordu.[27]

---

25 Bir Avusturya-Macaristan raporunda, İsmail Kemal Bey Vlora da hak iddia edenlerden biri olarak gösteriliyordu, ama kendisi asla böyle bir konum içine girmemişti. Ayrıca bazıları tarafından başka kişiler de potansiyel hükümdarlar olarak görülmüştü. Mirdite'nin kalıtsal şefi Prenk Bib Doda ve Karadağ prensi bunlardandı. 1912-1913'te yeni Arnavut prensliğini yönetmek için gerçekten öne çıkanlar ise Arnavutçuluk akımı içinde hiçbir rol oynamamışlardı.

26 Bkz. Deusch, 1984, s. 94-96 ve AMAE, NS Turquie, c. 11, Degrand, İşkodra, 1/12/1898.

27 *Hija e Skanderbegut, Mretit Sccypnies prei Banucs Scpatarakut*, shtypun ne Elbasan, 1907, s. 16.

Birkaç temsilci aracılığıyla İşkodra bölgesi rahipleri arasında kendine bir "taraf" oluşturmayı başardı.[28]

1904'e doğru tahtta hak iddia eden üçüncü bir şahıs ortaya çıktı. Prenses Elena Ghika –Dora d'Istria– ile aynı Arnavut asıllı Rumen Boyar ailesinden olan Prens Albert Ghika söz konusuydu. Derviş Hima ile Paris'te tanıştıktan ve Londra'daki *Balkan Committee*'ye bir süre devam ettikten sonra o da yarışa girmişti. O da üç aşağı beş yukarı Aladro'nun yöntemini benimsedi. Romanya'da kendini tüm Arnavut devrimci komitelerinin şefi ilan etti, çeşitli gazete girişimlerini destekledi, İtalya'daki aktif Arnavutçularla yakınlık kurdu ve sahada da esas olarak kuzeydeki rahiplere yönelik bir propaganda yürüttü. Yine de diğer Arnavutçularla ilişkileri çok iyi sayılmazdı. Eylül 1905'te İsmail Kemal Bey Vlora'ya şöyle yazıyordu:

> "Yakova Merturi bana yaklaşık 50.000 franka mal oluyor, Belgrad'da para verdiğim Yaşar Erabara (onu tanıyorsunuz, değil mi?) beni gazetesinde 'uluslararası dolandırıcı' diye niteliyor, Şahin Bey Kolonja hareketten söz etmiyor. Mısır'daki 'Bessa' parayı aldı ve hiçbir şey demiyor; tek başıma elimden geldiği kadar mücadele ettim; ama imkânsıza karşı insanın elinden bir şey gelmez."

1906'dan itibaren bir Arnavut-Ulah devleti veya Ulahların da dahil edilecekleri bir Arnavutluk fikri için uğraştı. Ama, Aladro gibi, o da gelecekteki Arnavutluk devletini şahsında temsil ederek, Arnavutçuluğun gelişmesine daha çok dolaylı bir katkı yaptı.[29]

Arnavutçuluk sahasında beliren bir diğer kategori, "profesyonel Arnavutçular"dı; bunlar milliyetçi süreli yayınlar basma işine atılan ve genelde başka geçim olanağı bulunmayan gençlerdi. Ama o dönemde basının kârlı bir iş olması imkânsızdı. Nüshaların çoğu bedava dağıtılıyordu. Abonelik ücretleri ancak kısmen ödeniyordu. Dolayısıyla sadece bu işle geçinen yayıncılar ilgili hükümetlerden veya taht üzerinde hak iddia edenlerden gelen maddi destekleri kabul etmek, hatta bunlar için başvuruda bulunmak zorunday-

---

28 AMAE, NS Turquie, c. 13, İşkodra, 3/3/1902 ve Ragusa, 6/3/1902; c. 14, Alric, İşkodra, 17/1/1904; HHStA, PA XIV/28, Tomar XX/3, "Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905)", s. 24-25; PA XIV/12, Tomar VIII/1 ve PA XIV/13, Tomar VIII/1 devam; Faik Konica, *Vepra,* c. 4, s. 85-86, 96, 100, 106-107, 113; Deusch, 1984, s. 96-101; Skendi, 1967, s. 318 vd.

29 HHStA, PA XIV/28, Tomar XX/3, "Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905)", s. 25-26; PA XIV/13, Tomar VIII/2; Deusch, 1984, s. 148-150; Skendi, 1967, s. 324 vd.; AMAE, NS Turquie, c. 14, İşkodra, 11/4/1905 ve 24/4/1905, c. 15, Ferté, İşkodra, 11/12/1906, c. 16 ve Ferté, İşkodra, 25/4/1908; Ghica, 1908.

dılar.[30] Faik Konica, amcasından da mali yardım almakla birlikte, on yılı aşkın bir süre boyunca Avusturya-Macaristan makamları tarafından desteklendi.[31] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki her türlü kaymakamlık makamını reddeden Şahin Kolonja, Sofya'ya geldikten kısa bir süre sonra yoksulluk içinde yaşıyor, kendisi gibi "vatansever ajitasyon" işine atılmayı seçmiş genç bir Ortodoks Arnavut olan Thoma Avrami ile aynı odayı paylaşıyordu. Önce Aladro'nun maddi yardımı, sonra da Avusturya-Macaristan yetkililerin birkaç kez ödedikleri miktarlar sayesinde ayakta kalan Şahin Kolonja, sonunda August Kral'ın önerisiyle kalıcı bir sübvansiyonu kabul etmişti.[32]

Bazıları da çeşitli para sahiplerine başvurmak, yeni girişimlerle geçimlerini sağlamak, yeni işbirlikleri kurmak, zigzaglar çizerek ayakta kalmaya çalışmak zorunda kalmışlardı. Örneğin Derviş Hima'nın Romanya, İtalya, İsviçre, Belçika'yı; Yaşar Erebara'nın Romanya ve Sırbistan'ı; Thoma Avrami'nin Bulgaristan, Romanya, sonra Mısır'ı; Visko Babatasi'nin Belçika, İsviçre ve Fransa'yı dolaştığı görülüyor. Korçalı bir Ortodoks olan Babatasi Manastır'daki Türk ve Yunan liselerinde okumuştu. Bir arkadaşına ateş ettiği için hapiste yattıktan sonra, yurtdışına çıkmıştı. Brüksel'de Faik Konica ile işbirliği yapmış, sonra onunla arası bozulmuş ve İsviçre'ye gitmişti. Orada Jön Türklere karşı bir casusluk işine karışmıştı. Sonra yeniden Faik Konica ile birlikte çalışmıştı. Bunun ardından Marki Aladro ile tanışmış ve onun kâtibi olmuştu.[33] Anselmo Lorecchio da İtalya'da kalmakla birlikte, gazetesi *La Nazione albanese*'yi finanse edebilmek için çeşitli kapıları çalmak zorunda kalmıştı.[34] Nikolla Ivanaj birçok serüvenin ardından Dubrovnik'te, sonra Trieste'de, en sonunda da Roma'da farklı yerlerden maddi destekler alarak gazete çıkarmıştı.[35] Örnekler çoğaltılabilir.

Bu zigzaglar, söz konusu "profesyonel Arnavutçular"ın inançtan yoksun olduklarını göstermiyordu. Bir para sahibi tarafından finanse edilmek, ideolojik ve "stratejik" düzlemde mutlak bir boyun eğiş manasına gelmiyordu.[36]

30 Bazıları da, örneğin Osmanlı makamları üzerinde bir şantaj unsuru olarak kullanmak amacıyla gazete yayınlama işine atılıyorlardı.

31 HHStA, PA XIV/17, PA XIV/18, Tomar XII/2. Amcası Mahir Paşa'nın mali desteği hakkında bkz. *The Albanian Struggle*, 1939, s. 47.

32 HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/3.

33 HHStA, PA XIV/12, Tomar VIII/1, Kral, Manastır, 19/6/1902; Blumi, 2002, s. 316-318.

34 Örneğin bkz. AMAE, NS Turquie, c. 13, İşkodra, 3/3/1902 ve c. 15, İşkodra, 1/5/1907.

35 HHStA, PA XIV/10, Tomar V/7; PA XIV/13, Kral, İşkodra, 14/6/1909 ve Bericht des K.K. Polizeidirektionsprasidiums Triest, Trieste, 27/4/1908; PA XXXVIII/422, Kwiatkowski, İşkodra, 24/3/1905; AMAE NS Turquie, c. 15, İşkodra, 21/12/1907; Ivanaj, s. 1943, s. 5 vd.

36 Zaten finansman dolaylı bir şekilde de gerçekleşebiliyordu. Örneğin, Faik Konica'ya göre, Derviş

Yazı kuruluna yapılan katkılar ayrılıklara, hatta kopuşmalara engel değildi. Örneğin finansmanı sağlayan para sahiplerine karşı, yayıncılar çoğunlukla asgari bir ödün vermeyi kabul ediyorlardı: Sultan'a çok şiddetli saldırılar yapmamak, gazetelerine fazla devrimci bir hava vermemek; veya Çifte Monarşi'den gelen bir destek söz konusuysa Avusturya düşmanlığı yapmamak. Sadece Faik Konica, dergisinin çıktığı ilk yıllarda işlerine çok daha fazla karışılmasına ve daha sıkı bir denetime ses çıkarmamıştı. Nitekim Konsolos Theodor Ippen'in kendisine İşkodra'dan gönderdiği makaleleri yayınlamayı kabul etmişti. Kuzeydoğu ve Doğu'daki Müslüman Arnavutları etkileyebilmek amacıyla bazı metinlerde Arap harflerini kullanmasını ona Avusturyalılar önermişti. Konica ile düzenli bir yazışma sürdüren Baron Zwiedinek ona "rehberlik" etmekle görevlendirilmişti. Örneğin 30 Mart 1899 tarihli bir mektupta *Albania*'nın son sayısına ilişkin ciddi bir itirazı olmadığını yazıyordu. Yine de İtalya'da çıkan *Nuova Albania* ile girilen polemik konusunda çekincelerini belirtiyordu. Faik Konica'ya saldırılara cevap vermemesini ve tarihi ve edebi incelemelere yoğunlaşmasını tavsiye ediyordu. Özellikle de Peç/İpek ve Debre/Debar toplantılarına dönmesini öneriyordu.

> "[...] bu harekete yol açan nedenleri ve beklenebilecek sonuçları sergileyin. Böylece, Arnavutların İpek'te bir kez daha Sultan'ın sadık tebaası ve onun tahtının en güvenilir destekçileri olduklarını gösterdiklerini ortaya koymuş olacaksınız; o zaman, sonuç bahsinde, Majestelerine, bu sadık tavrın ödülü olarak, Arnavutlara kültürlerini içinde bulunduğu ilkel durumdan çıkarmak için ihtiyaç duydukları olanakları sağlama ve öncelikle de okullar açılmasına izin verme çağrısı yapabilirsiniz."[37]

Daha sonra, Avusturya-Macaristan makamları Faik Konica'yı derginin fazla "Katolik" olmasından ve Orta ve Güney Arnavutluk'taki Müslümanlar arasında yeterince okuyucusu veya dostu bulunmamasından ötürü eleştirdiler.[38] Zaten daha 1899 sonbaharında Faik Konica ile Baron Zwiedinek arasında gerilimler başgöstermişti. Bunlar giderek arttı, öyle ki Faik Konica 1903'te tavır değiştireceğini, Avusturya'dan kopmayı tercih edeceğini yazıyordu. 1904'te ilişkiler daha da gerildi. Faik Konica o güne kadar düzenli olarak bilgi verdiği "ulusal hareket" hakkında Zwiedinek'e artık hiç haber

---

Hima ve Mehmed Fraşeri tarafından yayınlanan *Zen'i Shqiperise* gazetesi Lorecchio aracılığıyla dolaylı olarak İtalyan hükümeti tarafından finanse ediliyordu, ama gazeteyi çıkaranların bundan haberi yoktu (HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), Brüksel, 6/2/1900).

37 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), Zwiedinek, Viyana, 30/3/1899.

38 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), Zwiedinek, Viyana, 28/6/1902 ve 24/12/1902.

göndermiyordu ve derginin içeriği değişmiş gibiydi.[39] Yine de Çifte Monarşi, Faik Konica'yı rakiplerinin kucağına itme korkusuyla, *Albania*'yı finanse etmeyi sürdürdü.

Gazetelerin yazı kurulları içinde de sürekli ayrılıklar ortaya çıkıyordu. İsmail Hakkı diye biri tarafından Mısır'da yayınlanan gazete bu konuda uç bir örnek olarak gösterilebilir. İsmail Hakkı gazetede, içerikleri Arnavut sorunuyla hiç ilgili olmayan ve Abdülhamid rejimine muhalif Müslümanlar tarafından yazılmış Türkçe makalelerin yanı sıra yayınlanan Arnavutça yazıları kaleme alacak mesai arkadaşları bulmuştu. Bu mesai arkadaşları durumu kavrayınca yazı vermeyi kestiler. Yine Mısır'da, Milo Duçi adında genç bir Ortodoks entelektüel her zaman kendisiyle aynı amaçlarla hareket etmeyen başka Arnavutlarla sıkı işbirliği içinde birçok süreli yayın çıkarmış, bu nedenle söz konusu dergi ve gazetelerin profilleri belli bir çeşitlilik göstermişti.[40]

Arnavutçular arasındaki ilişkiler genelde karmaşıktı. Diyasporalar-üstü bir işbirliği gelişirken, yerel özgüllükler ve kişisel duyarlılıklar, buluşmalarda ve bölünmelerde ağırlıklarını hissettiriyorlardı. Gerçekten de Arnavutçuluk sahasında kolonilerin çerçevesini aşan ve sınır ötesi işbirliklerinin önünü açan genel bir dinamik mevcuttu. Yeniden Mısır örneğini ele alalım. Milo Duçi *Toska* dergisini yayınlamak için, önce ilk iki sayıyı Brüksel'de basan Faik Konica ile işbirliğine girmişti. Sonra İtalya Arnavudu köşe yazarı ve Catanzaro'da *La Nazione albanese* gazetesini çıkaran Anselmo Lorecchio ve tahtta hak iddia eden Aladro ile yakınlaşmıştı. Duçi'nin çıkardığı *Besa* dergisinin başyazarı ise önce Sofya'da, sonra da Bükreş'te gazete çıkarmayı denedikten sonra, kısa süre önce Mısır'a gelen genç Ortodoks Arnavut Thoma Avrami'ydi. Thanas Tashko ve J. P. Vruho tarafından Tosk Arnavutçası ve Yunanca basılan hiciv gazetesi *Shkopi* (Âsa [Musa'nın]) ise Kahire'de hazırlanıp Sofya'da, Arnavut Mbrothesia matbaasında basılıyordu.[41]

Diyasporalar-üstü bu dinamik Arnavutçular arasındaki alt ağlara dayanıyordu; mektuplaşmalar, seyahatler sırasında kurulan temaslar ve finansmanlar şeklinde bağlar söz konusuydu. Bölgesel ağlara, köy ve aile ağlarına da dayanılıyordu. Bir önceki safhada Arnavutçuların ağının oluşumunda evlilik bağlarının rolünü görmüştük. Şimdi ise, Arnavut milliyetçiliğine aidiyet, evlilik ittifakları ortaya çıkmasına neden oluyordu. Nasıl ki Said'in oğlu Murad Bey Toptani Naim Bey Frashëri'nin kızıyla evlenmiş ve kızkardeşi de

39 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), 1903, 1905 ve 1906 yıllarının mektupları.
40 Clayer, 2003a.
41 *A.g.e.*

Naim'in kardeşinin karısı olmuşsa, Şahin Kolonja da Naim'in bir diğer kızıyla evlenerek Frashëri ailesine bağlanacaktı. Bir Avusturya-Macaristan konsolosluk raporuna göre, Korçalı genç bir bey, 1900'de yaklaşık 30 yaşında olan Cafer Bey Luarasi de "vatan aşkı uğruna" Naim Bey Frashëri'nin bir kızıyla evlenmişti. Korçalı bir başka vatansever bey, Çerçiz Bey, kızlarını bir taraftan Manastır'ın en önde gelen Arnavutçusu olarak bilinen, III. Ordu'da yarbay ve başeczacı olan Halid Bey Berzehsta'nın oğluna ve diğer yandan da Mülkiye okulundan kaymakam olarak yeni mezun olmuş, genç Arnavutçu Şevket Bey Frashëri'ye vermişti. Şevket Bey'in kardeşi Sabri Bey Frashëri ise bir diğer vatansever olan Fehim Bey Zavalani'nin kızıyla evlenmişti. Aynı şekilde, Korçë'ye yakın Starovë bölgesinin en nüfuzlu ve vatansever adamlarından Hüsrev Bey'in oğlu Haydar Bey de eş olarak 1880'li yıllarda Korçë'de Arnavut dilinin gelişmesinin başlıca desteği olarak adını daha önce zikrettiğimiz Alo Bey Dişnika'nın kızını seçecekti.[42] Benzer hadiseye Ortodoks tarafında da rastlanmaktadır. Örneğin Sofya'daki Arnavut matbaasının yöneticisi olan Kristo Luarasi, Korçë'de açılan Arnavut kız okulunun eski öğrenci ve öğretmenlerinden Polikseni Dhespoti ile evlenmişti. Qiriazi ailesinden Protestan misyonerlerin kızkardeşlerinden biri, Sevasti, Romanya'daki Arnavut kolonisi içinde aktif bir Arnavutçu olan genç Kristo Dako'nun karısı olmuştu.

Bununla birlikte, Arnavutçular ağının genişlemesi ve giderek artan sayıda alt-ağın oluşmasıyla beraber, parçalanma da kaçınılmaz bir hal aldı. Nitekim, 1896'dan sonra Arnavutçuların içinde *taraf*lar ortaya çıktığı görüldü; bunlar sadece farklı yerlerde bulunulmasından değil, saha içindeki ayrılıklardan ve "iktidar" mücadelelerinden, daha doğrusu okuyucuyu ve mevcut kaynakları paylaşma savaşından kaynaklanıyordu. Bu ayrılıklar çoğunlukla sosyal ve partizanca aidiyetlere bağlıydı; bu durum Romanya'da daha 1880'lerde ortaya çıkmaya başlamıştı.

Bu kavgaların etrafında billurlaştığı başlıca sorun alfabe tercihi olmuştu. Artık Latince temelli mi, Yunanca temelli mi, Arapça temelli mi, yoksa yepyeni bir temele dayanan bir alfabenin mi seçileceği sorunu söz konusu değildi. Matbuat alanında çalışan hemen herkes Latince temelli bir alfabenin kullanılması konusunda mutabakata varmıştı.[43] Ama hemen herkes farklı bir alfabe kullanıyor, bunun seçimi de ideolojik, dilbilimsel ve/veya pratik öl-

42 HHStA, PA XIV/7, Tomar V/1, Kral, Manastır, 10/12/1900.

43 Aslında, Yunanistan, Osmanlı İmparatorluğu ve kolonilerin bazı Ortodoks Hıristiyanlarında hâlâ Yunanca alfabe kullanılıyordu.

çütlere göre belirleniyordu; ideolojik ölçütler de çoğunlukla bazı ağlara aidiyetle ilişkiliydi.[44]

İki rakip odak ortaya çıktı. Önce, Güney Arnavutçuları arasında Frashëri kardeşlerin ağı bir önceki dönemde Bükreş'te basılmış ders kitaplarında ve diğer kitaplarda kullanılan İstanbul alfabesinden başka harfleri tercih edenlere karşı çıktı. 1897'de Bükreş'te *Shqiperia* gazetesinin çıkartılmasından kısa bir süre sonra, yayıncı Visar Dodani, Frashëri ağının üyelerinden birçok mektup aldı. Naim ile Şemseddin Sami'nin yeğeni Midhat, onu "kendi" alfabelerini kullanmamakla ve böylece Yunanların, Sırpların ve Ulahların ekmeğine yağ sürmekle suçladı. "Arnavut harfleri" kullanılmazsa bu gazeteyi kimsenin okumayacağını ileri sürüyor, çünkü "Biz Ulah değil, Arnavuduz" diye yazıyordu. Thimi Marko diye biri de Korçë'den yazmıştı. Daha önce de birçok farklı yazı sistemi olduğunu –Bogdani, Kuluriotis, Kristoforidhi, Mitko ve Vekilharcı sistemleri– ama bunların çok az Arnavut tarafından kullanıldığını açıklıyordu. En "sağlam" ve en çok kullanılan alfabe, *Dituria* cemiyetininkiydi (İstanbul'daki Arnavutlarla işbirliği yapan Bükreş Arnavut Cemiyeti); birçok kitap bu temelde yayınlanmış, ilk kurulan okullarda bu kullanılmış ve Toskeri çocukları bu alfabeyle eğitilmişti.

Visar Dodani'nin rakiplerine cevapları teknik, ideolojik ve ilişkiye dair ölçütlere gönderme yapıyordu. Sadece bir düzine kadar kitabın İstanbul alfabesiyle yayınlandığını ve bu alfabenin özel harfleri nedeniyle baskı tekniği bakımından sorunlar çıkardığını açıklıyordu. Ayrıca tamamen Latin harflerine dayanan yeni bir alfabe benimsemişse, bunun nedeninin İstanbul alfabesinin "yöneticileri" tarafından ittifakla kabul edilmemesi olduğunu belirtiyordu. Ona göre, Konstantin Kristoforidhi Yunan alfabesinden yana kalmış, Vasa Paşa tamamen Latin harflerine dayalı bir alfabe kullanmış ve Beratlı Mehmet Ali Paşa da sadece orta noktayı bulmaya çalışmıştı. İstanbul alfabesinin Yani Vreto'nun eseri olduğunu belirtiyor ve Vreto'nun özel sesler için bazı harfler katarak Ortodoks dünyayı, yani Yunanlarla Slavları uzlaştırmak istediğini, oysa bunun yersiz olduğunu söylüyordu. Arnavutlardan daha uygar olmalarına rağmen tamamen Latin harflerine dayalı bir alfabeyi benimseyen Macarları örnek veriyordu. Her ne olursa olsun, henüz "bir çocuk" olan Midhat Frashëri'ye göre tavır belirlemeyeceğini açıklayarak sözlerini noktalıyordu.[45]

Frashëri ağıyla yine 1897'de *Albania* dergisini çıkarmaya başlayan Faik Konica arasındaki polemik daha da şiddetli oldu ve iki farklı düzlemde sür-

44 HHStA, Administrative Registratur, F 27/47, Kral, İşkodra, 9/11/1908.
45 Dodani, 1930, s. 61-63, 65-68, 118-119.

dü. Çünkü birbirlerini karşılıklı olarak hainlikle, Arnavutların düşmanlarına satılmışlıkla, hatta Arnavut olmamakla suçlamalarına yol açan alfabe kavgasına sosyal bir tartışma da eşlik ediyordu. Gerçekten de Müslüman tarafında, Faik Konica'nın etrafında bir beyler hizbi oluştuğu, halbuki Frashëri ağının daha çok yeni yükselen "orta sınıfa" ait olduğu söylenebilirdi.

Şemseddin Sami ve Naim Frashëri, Murad Toptani'ye gönderdikleri bir mektupta, Faik Konica'nın bölünmeye hizmet ettiğini ve kendi alfabelerini kullanmayarak Osmanlı makamlarının ekmeğine yağ sürdüğünü yazmışlardı. Onu kendi yollarına hasım bir hain olarak görüyorlardı. Onlara göre hareketin merkezi Bükreş, Brüksel veya başka bir yer değil, İstanbul'du. Frashëri ağına dahil olan Şahin Kolonja, Sofya'da *Drita* gazetesini İstanbul alfabesiyle yayınlamaya başlayınca, polemik aleniyet kazandı. Sonunda Şahin Kolonja Faik Konica'yı Rum olmakla suçladı. Konica da Şahin Kolonja'nın *Anadollak*'larla olan bağlarını ifşa ederek cevap verdi.[46] O dönemden itibaren, Faik Konica Fraşeri ağının "hareket"e el koyma isteğini eleştirmeye başladı. Bu amaçla, bu ağın neredeyse bir Kilise oluşturduğunu, Naim Frashëri'yi "İsa", "aziz" veya "havari" konumuna yükselttiklerini, onun da kendisine biat etmeyen herkesi "aforoz ettiğini" ileri sürdü.[47]

Ama bu hizip kavgasının arkasında, siyasal-toplumsal bir bölünme fark ediliyordu: Beylerin zararına toplumsal düzeni değiştirmek isteyenlerle bunu sürdürmek isteyenler arasındaki bir kavga söz konusuydu. Nitekim Şahin Kolonja, *Drita*'daki ilk makalesinde "kötü beyler"e, "dar görüşlü ağalar"a ve "rezil paşalar"a saldırmıştı. Dergisinde Nuri Bey Villa'nın kaleminden çıkan bir cevap yazısı yayınlayan Faik Konica, "Arnavutluk'un içinde bulunduğu sefil durumun tek sebebi"nin beyler olduğunu kabullenmek istemiyordu. Ona göre, *Drita* yazarlarının ve "Sami Bey Frashëri hizbi"nin beylere saldırmasının nedeni, onların Arnavutluk'a kendi kişisel çıkarları adına hâkim olmasını beylerin engellemesiydi. Zaten Frashëri ailesini de kendi kendilerine bey unvanı vermekle suçluyordu. Üstelik, Naim ve Sami'nin yeğeni Midhat Frashëri *Drita*'ya, beylere karşı daha uzlaşmacı bir üslupla yazılmış bir makale yollamıştı: Beylerin Toskeri'deki halka zulmettikleri ve Osmanlı hükümetiyle ortak oldukları fikrini paylaşıyordu; ama ona göre bu durum değişiyordu, çünkü beyler de kendilerini iktidar karşısında tehlikede hissediyorlardı. Buna rağmen, Faik Konica ağı, beylerin ağlarına Şahin Kolon-

46 Türkleri aşağılayıcı bir manada ifade etmek için kullanılan bu terime ileride tekrar dönülecektir.

47 Buda ve Domi, 1972, s. 280-81; Fraşeri, c. 2, 1988, s. 386-390; Konitza, 2000, s. 34-35; Konica, 2001, s. 120-123; *Albania*, c. X, 1906, s. 59-61.

ja'nınkinden çok daha bağlıydı. Faik Konica'nın 1899'da "Arnavut Ulusal Hareketi Hakkında Rapor"unda verdiği başlıca vatanseverler listesini, birkaç ay sonra Avusturya-Macaristan konsolosları tarafından yapılan listeyle karşılaştırmak bunu anlamak için yeterlidir. Birinci listede çok daha az küçük bey ve Müslüman devlet memuru adı yer aldığı görülmektedir. Oysa ki bu kategorilerde yer alanlar sahada Arnavut milliyetçiliğinin taşıyıcıları haline gelmekteydiler.[48]

Gegler veya daha kesin bir ifadeyle Kuzey Arnavutluk'taki Katolik çevreler arasında da alfabe, partizanca karşıtlıkları billurlaştırmıştı. Eski İşkodra alfabesinin yanı sıra, Katolik din adamları tarafından iki yeni alfabe geliştirilmiş ve böylece ortaya iki rakip "taraf" çıkmıştı. 1899'da Mirdite Başpapazı Prenk Doçi *Bashkimi* (Birlik) adında edebi bir cemiyet kurdu ve aynı adı verdiği bir alfabe hazırladı. Sadece Latin harflerinden oluşan ve özel sesler için çeşitli harf bileşimlerinin (th, sh, vb.) kullanıldığı bu alfabe, Faik Konica'nınkine epey yakındı. Ama iki yıl sonra eski bir Cizvit, Ndre Mjeda *Agimi* (Şafak) adında başka bir cemiyet ve başka bir alfabe oluşturdu. O da Latin harflerini seçmiş, ama özel sesler için Hırvatçada olduğu gibi harflerin üzerlerine çeşitli işaretler konması yoluna gidilmişti. Din adamları arasında bu teknik ve dilbilimsel tercihlere derhal çeşitli rekabetler eklendi. Daha sonraları, Avusturya-Macaristan ile İtalya arasındaki nüfuz savaşı da iki "taraf" arasındaki karşıtlığın bileşenlerinden biri oldu. Bir sonraki kısımda işin bu yönüne döneceğim.

İfabeler üzerinden çatışan bu farklı hizipler karşısında, Arnavutçuluk sahasında çalışan Avusturya-Macaristan diplomasisinin temsilcileri elleri kolları bağlı beklemediler. Onlar Arnavutçuluğun gelişimini güçlendirmek için farklı "taraf"ları birbirlerine yaklaştırmak istiyorlardı. Kuzeydeki farklı hizipleri birleştirdiği gibi, kuzeydeki Arnavutçularla güneydekileri de bir araya getirecek ortak bir alfabe bulmak söz konusuydu. August Kral bu yönde uğraş verdi. 1901'de hâlâ Manastır'da görevde olan Kral, iki ayrı nüfuz alanı bulunduğunu, güneyde Frashëri alfabesinin kuzeyde ise Faik Konica alfabesinin hâkim olduğunu saptayınca, Arnavutça matbuatın bu iki alfabeyle birden yayınlanmasının desteklenmesini önerdi, ama bu teklif üstleri tarafından reddedildi. Birkaç yıl sonra İşkodra konsolosu olunca, her üç tarafla da pazarlık ederek, en çok kullanılan üç alfabenin –*Bashkimi, Agimi* ve *Frashëri*– orta

48 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), Faik Konica, Brüksel, 20/3/1902; Konica, 2001, s. 122; *Drita,* no: 3, 1-14/12/1901, s. 1-2; HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, Konica, "Mémoire sur le mouvement national albanais", Brüksel, 1899, s. 67 vd.; HHStA, PA XIV/7, Tomar V/1.

noktası olacak bir alfabe bulmaya çalıştı. Bu görüşmeler ilk başlarda bir sonuç vermedi ve ancak 1907'de sorumlular bir uzlaşma ihtimalini düşünmeye başladılar. O dönemde Ndre Mjeda tarafından Sofya'ya gönderilen bir temsilci, Şahin Kolonja'yı *Agimi* alfabesini kullanması konusunda ikna etmeye çalıştı. Öte yandan, Avusturya-Macaristan makamları, kendi toprakları üzerinde kurulmuş Arnavut Edebiyat Cemiyeti'nin *Kalendari Dija* adındaki almanağının Fraşeri alfabesiyle yayınlanmasını teşvik ederek, bu alfabenin bir adım öne çıkmasını sağladılar. Bununla birlikte farklı tarafların gerçek anlamda pazarlığa oturmaları için –gerçi yine de tam bir uzlaşmaya varamadılar– Jön Türk devriminin ertesini beklemek gerekecekti.[49]

Sinerjiler veya ayrılıklar ne olursa olsun, Arnavutçuların matbuat üretimi alanındaki faaliyeti 1896'dan sonra hatırı sayılır ölçüde arttı. Öncelikle gerek yabancılar gerekse bizzat Arnavutlar için şöyle ya da böyle bir Arnavut ulusu imgesi inşa etmek söz konusuydu.

KİTAPLAR VE GAZETELER: BİR ULUS İNŞA ETMENİN ARAÇLARI

1896-1897'den itibaren Arnavutçu matbuat üretimi ve dağıtımı çok daha büyük oranda bir ulus inşa etmenin ve ona bağlı siyasal taleplerin araçları olarak kullanıldılar. Bu durum, sürekli artış halindeki bir üretimin çeşitlenişinde görülebiliyor. Önceki dönemlerde on kadar süreli yayın dışında, matbuat esas olarak dini kitaplardan, şiir derlemelerinden ve ders kitaplarından oluşuyordu. Ders kitapları da ağırlıklı olarak üç kişi tarafından hazırlanmıştı: Naim Frashëri, kardeşi Sami ve Yani Vreto. 1896'dan sonra, yeni türde Arnavutça kitaplar basıldı: Tarih kitapları, siyasi yergi eserleri, romanlar, tiyatro oyunları ve kimi zaman yabancı dillerden çevrilen diğer edebi eserler veya dil öğrenme metodu kitapları. Dağıtım ve okunmalarını kolaylaştırmak amacıyla, çoğu küçük ebatta ve az sayfalı olarak basılan bu kitaplar –broşür de denebilir– okuyucuları Arnavut dilinin yazımına aşina kılmak, çeşitli bilgileri aşılamak ve onları Arnavut ulusuna aidiyetleri konusunda ikna etmek üzere hazırlanmıştı.

Süreli yayınlar birçok nedenden ötürü bu yönde daha da önemli bir rol oynuyorlardı. Daha "hafif", kullanımda daha esnektiler. Özellikle de güncel ile daha yakın ilişki içindeydiler ve ortaya tartışma konuları atabiliyorlardı.

49 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 9/6/1901; HHStA, Administrative Registratur, F 27/47, Kral, İşkodra, 9/11/1908; ASMAE, Seri P. Politica (1891-1916), Pacco, 667, Prizren, 20/8/1907.

Şahin Kolonja'nın Sofya'da çıkardığı ve en büyük tesiri yapan gazeteyi ele alalım. Böyle bir süreli yayının rolünü anlayabilmek için, iki hadiseyi tahlil etmemiz gerekir: Bir tarafta, yayıncılar ve bazı hedef gruplar arasında mevcut olan ve daha sonra gazetenin dağıtımıyla genişleyen ilişkilerden hareketle bir okuyucular ağı oluşturulması;[50] diğer tarafta da içerikteki bazı unsurlar aracılığıyla, gazetede ifade edilen fikirlerin de ötesine geçen bir şekilde, ulus imgesinin inşa edilmesi.

Drita adındaki bu süreli yayın bir bireyler ağı tarafından hem üretiliyor hem de dağıtılıyordu. Ağın bağları, yoğunluk ve sıklık bakımından zaman içinde ciddi değişiklikler gösterebiliyordu. İstikrarlı olmayan bu ağın iki odak noktası gazetenin yayıncısı ve matbaacısıydı, yani Şahin Kolonja ve Kristo Luarasi'ydi.

Şahin Kolonja Müslümandı ve Bektaşi çevrelere yakındı. Korçe yakınındaki Kolonje'den olan Şahin Kolonja Mülkiye Mektebi'ni bitirmiş ve kaymakam olmadan önce Selanik, Edirne ve Komotini'de öğretmenlik yapmıştı. 1898'de Manastır vilayetindeki Kozani'de kaymakamlık yaparken, Avusturya'nın Manastır konsolos naibi August Kral'la tanışmış ve bir gazete çıkarma niyetini onunla paylaşmıştı. 1900'de onunla temas kuran İsmail Kemal, Avrupa'da birlikte Arnavutça bir süreli yayın çıkarmak için kendisine katılmasını teklif etmişti. Ceza olarak Vlore'ye sürülen Kolonja kaçmaya karar vermişti. Ama Avrupa'da ne İsmail Kemal ne de Faik Konica ile anlaşabildi. Arnavutça dersleri verdiği Aladro aracılığıyla Sofya'daki Kristo Luarasi ile temasa geçti.

Bir papaz çocuğu olan Kristo Luarasi Ortodokstu, o da Kolonje bölgesindendi. Önce öğretmenlik yapmış, daha sonra göç ettiği Sofya'da bir matbaada çalışmaya başlamıştı. 1897'de Kosta Yani Trebika ile birlikte kendi matbaasını açmış ve bir almanak olan *Kalendari Kombiar*'ı çıkarmıştı. Aynı zamanda, birkaç yıl önce bölgedeki Arnavut göçmenler –çoğunluğu Korçalı Ortodokslardı– tarafından kurulmuş yerel Arnavut cemiyetini yeniden canlandırmıştı. Zaten Romanya, İstanbul ve Mısır diyasporalarındaki Korçe'lilerle de temas halindeydi; Sofya'nın Romanya'ya giden gurbetçilerin yolu üzerindeki bir geçiş noktası olması da bu temasları kolaylaştırıyordu. Kristo Luarasi tarafından çıkarılan almanak bir katkı yapanlar ve okuyucular ağı

50 1897'den itibaren Bükreş'te yayınlanan *Shqiperia* gazetesinin yayıncılarının kendi açıklamalarına göre, gazeteyi başlangıçta tanıdıkları herkese göndermişler, ama altı ayın sonunda süreli yayın sayesinde Mirditë Katolikleri, Gegëri ve Toskëri Müslümanları ve Yunanistan, Mısır, Dalmaçya, Amerika Arnavutları ile aralarında bir yazışma bağı kurabilmişlerdi (*Shqiperia*, I/2, 17/5/1897 ve I/24, 18/10/1897).

örgütlenmesini sağlamıştı. Hatta Abdül Frashëri'nin genç oğlu Midhat Frashëri'nin de katkılarıyla yayın 1899'da yeni bir boyut kazanmıştı.[51]

Dolayısıyla *Drita*'nın iki ağı vardı: Ünlü bir aileden gelen, Bektaşi çevrelerine yakın, İstanbul'daki modern bir okulun öğrencisi ve eski bir Osmanlı memuru olan, Çifte Monarşi temsilcileriyle de temaslarını sürdüren Korçalı bir Müslümanın ağı ve yine Korçë bölgesinden Ortodoks diyasporasının bir üyesinin ağı. Yayıncı ve yazarın Sofya'da Jön Türk sürgünler, ayrıca Bulgar ve Makedon komitecilerle de ilişkileri olmuş olabilir. Böyle bakıldığında, *Drita*'nın ağının ve dağıtımının diğer Arnavut milliyetçi gazetelerini çok geride bırakan bir genişliğe nasıl erişebildiği anlaşılmaktadır.

Drita ile birlikte iş gören ve onun tarafından üretilen ağa dahil olan bireyler arasındaki bağlar üç ayrı türdeydi: Ağ üyeleri arasındaki yazışmalar, kişilerin dolaşımı sonucu kurulan temaslar ve son olarak da gazetenin kendisi ve içeriği.

Önceki kuşaklardaki Arnavutçular gibi, Şahin Kolonja da Ohri'li Hamdi Bey, kendisi de Derviş Hima ile bağlantıda olan İbrahim Temo veya Sofya'daki Arnavutlar ile Viyana'daki merkezi idare arasında aracılık yapan Konsolos Kral gibi bir tanıdıklar ağıyla düzenli yazışma alışkanlığına sahipti. Kristo Luarasi'nin de kendi yazıştığı insanlar vardı. Mektuplaşmanın dışında, kişilerin dolaşımı da gazetenin sütunlarını dolduran haberlerin toplanmasında ve dağıtımda önemli bir rol oynuyordu. Süreli yayındaki birçok referansın da gösterdiği gibi, Sofya'ya uğrayan çeşitli kişilerle yapılan görüşmeler yazarların çok işine yarıyordu. *Drita*'nın iki sorumlusunun yaptığı yolculuklar da bağışçılar, aboneler ve okuyucularla bağları güçlendiriyordu. Örneğin 1902-1903 kışında Şahin Kolonja Atina'ya gitmiş, oradan Durballi Bektaşi tekkesine (Farsala yakınındaki Asprogeia köyünde) uğramış, sonra da Mısır'a geçmişti.[52]

Gazeteye düzenli yazı veren bir düzine kadar insan vardı. 1902'de on yedi ile otuz üç yaş arasında olan bu yazarların çoğu diyasporada yaşayan Korçalı Ortodoks Hıristiyanlardı. Daha önce *Kalendari Kombiar*'a da yazmış güneyli bir Müslüman, Midhat Frashëri de *Drita*'ya yazı gönderiyordu. O, İstanbullu Arnavutlarla Romanya ve Bulgaristan diyasporaları arasında kurulmuş eski bağları temsil ediyordu. Debre/Debar bölgesinden bir Hıristiyan, Yusuf Bageri de Sofya'ya göç ettiği için bu ağa dahil edilmişti. Buna karşılık,

51 1880'de doğan Midhat Frashëri eczacılık eğitimi görürken, 1897'de yetkili makamların emri üzerine bu eğitimini kesmek zorunda kalmıştı. O zaman önce Babıâli'de kâtip olmuş, daha sonra da 1905-1910 arasında Selanik vilayetinin siyasi işler müdürlüğünü yürütmüştü.

52 Tako, 1984, s. 107-132. 1899'da Kristo Luarasi Korçë'ye, İtalya'ya Arbëresh'lerin yanına, sonra da İstanbul'a gitmişti (Pepo, 1962, s. 199).

eğitimlerini yurtdışında sürdüren ve İşkodralı genç laik Katolikler kuşağından olan iki yazarın –Hile Mosi ve Luigj Gurakuqi– katılımı belki de Avusturya-Macaristan makamlarının da hız kattığı daha geniş bir dinamiğin sonucuydu. Gazete sütunlarında yayınlanan şiirler gözden geçirildiğinde, İtalya Arnavutlarının da aktif veya pasif bir biçimde yazarlar ağına dahil edildikleri görülmektedir.

Ama yayıncılara gönderilen ve *Drita*'da kullanılan malzemenin zenginleşmesini sağlayan çok sayıda mektup dikkate alındığında, bu ağ başka bir boyut kazanmaktadır. Bu mektuplar çoğunlukla Romanya'dan ve özellikle de Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Yanya, Manastır, Selanik ve İşkodra vilayetlerinden geliyordu; İşkodra vilayetinden gelen mektuplar ise ya doğrudan İşkodra şehrinden ya da Orta Arnavutluk'tan gönderiliyordu. Gönderen herkesin kimliğini saptamak güç, çünkü gazetede isimleriyle yer almıyorlardı, ama bunların Şahin Kolonja ve Kristo Luarasi'nin ağlarına dahil kişiler oldukları, bu ağların yeni Müslüman ve Hıristiyan "orta sınıflar" içinde giderek genişledikleri anlaşılmaktadır. Bu genişlemenin, Arnavutçuluğun zayıf bir gelişme gösterdiği Kosova vilayetini kapsamadığını belirtmek gerek.

Diyasporadan Osmanlı İmparatorluğu'na doğru kayış, aboneler/bağışçılar ve okuyucular düzeyinde ise pek hissedilmiyordu. Bu durum, Arnavutçuluğun gelişmesinin giderek aleyhinde bir tutum alan Abdülhamid politikasıyla açıklanabilir. Gazetenin aboneler ve bağışçılar ile yazışması, ağırlık merkezleri Romanya, Mısır, Bulgaristan ve Yunanistan kolonileri olan bir ağı ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde, dağıtımı ilk zamanlar *Kalendari*'nin dağıtım ağına dayanan *Drita* nüshalarının sadece % 30'unun Osmanlı İmparatorluğu'ndan içeri girebildiğini de daha önce görmüştük.[53] Bunlar Yanya, Selanik, Manastır, İşkodra vilayetlerinde, daha sınırlı bir ölçüde Kosova vilayetinde, İstanbul, Edirne ve Aynaroz'da dağıtılıyordu (Şahin Kolonja bu son iki bölgede görev yapmıştı).[54]

Şimdi biraz da gazetenin içeriğine eğilirsek, 1896 öncesinde çıkmış diğer gazeteler, örneğin Anastas Byku'nun *Pelasgos*'u gibi tam anlamıyla bir kürsü, bir tartışma yeri olmadığını vurgulamak gerek. 20. yüzyıl başında çıkan diğer Arnavutçu gazeteler gibi *Drita* da ancak yazarların görüşleri yayıncılarınkiyle aynı yöndeyse farklı seslere ifade imkânı tanıyordu. Farklı tavırlardan ancak bunları eleştirmek için söz ediliyordu. Gazeteyi maddi açıdan destekleyen Avusturya makamları bile içeriği esnetmeyi başaramıyorlardı.

53 Bkz. yukarıda s. 396.

54 HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/1, Kral, Manastır, 28/6/1904.

Drita'da ve diğer Arnavutçu süreli yayınlarda yer alan metinlerin nasıl bir Arnavut'luğun bileşenlerinin şekillendirilmesine yardım ettiklerini ileride göreceğiz. Bununla birlikte, bir Arnavut ulusu imgesi yaratmak için basının kullandığı araçlar bu metinlerdeki fikirlerle sınırlı değildi. Bazı makalelerin niteliği ve sunuluş tarzı da bu yönde azımsanamayacak bir rol oynamıştı. Arnavutluk'u oluşturdukları varsayılan çeşitli bölgeler veya şehirler hakkındaki haberlerin yayınlanmasında bu durum açıkça kendini belli etmektedir. Böyle tasvirler aracılığıyla bizzat Arnavutlar için de ulus ve toprakları hakkında daha net bir imge yaratma isteği *Drita*'nın onuncu sayısında çıkan okuyuculara yönelik bir çağrıda çok açık bir şekilde görülmektedir. Bu çağrıda, her "vatansever okuyucu"dan bölgesi, bölgesinin geçmişi, doğal zenginlikleri, yöre sakinleri ve âdetleri, yaygın meslekler, okullar, halk edebiyatı veya cereyan eden olaylar hakkında yazı kuruluna haberler göndermesi isteniyordu.[55]

Demek ki gazete, okuyucuların ve onların dostlarının taşıyacakları küçük taşlarla "bir bina inşa etmek" üzere kullanılıyordu. Bu çağrının uyandırdığı yankının çapını ölçmek güç. Her ne olursa olsun, yayıncılar ulus ve toprakları hakkındaki bu imgeyi küçük fırça darbeleriyle çizmeye zaten başlamışlardı. Daha 1898'de *Kalendari Kombiar*'da *Vendi yne* (Ülkemiz) başlıklı bir bölümde Arnavutluk coğrafyası ve tarihi hakkında bilgiler yer alıyordu. Sonraki sayılarda okuyucular Ulcinj, Tetovo, Gostivar, Kruje, Lezhe, Draç, Kruşevo gibi şehirler veya Edirne bölgesinde yer alan Arnavut köyleri hakkında makaleler bulabiliyorlardı. 1903 almanağında "Selanik'ten Pekin'e" başlıklı bir seyahatname yer alıyordu; bu da "ulusun parçalarını" kendi içlerinde bağlamanın bir başka yoluydu. Anlatıdaki en önemli konu, geçilen çeşitli bölgelerdeki nüfusun ulusal aidiyetiydi.[56]

Böyle bir usul kullanan tek süreli yayın *Kalendari Kombiar* değildi. *Drita* da 1 Mayıs 1906'dan itibaren okuyucularına Arnavutluk'u tanıtmayı amaçlayan bir seyahatname yayınladı. Boston'daki *Kombi* gazetesi Kuzey Amerika ve Güney Amerika'daki Arnavut kolonileri hakkında zengin bilgiler yayınladı. Ama bu gazetenin yazarları, Kuzey ve Orta Arnavutluk şehirlerini betimlemeye de önem veriyorlardı. Çünkü *Kalendari Kombiar*'da olduğu gibi, onların da okuyucuları çoğunlukla Tosklardan oluşuyordu. Bu nedenle onlara "ulusun diğer parçası"nı tanıtmak söz konusuydu: Kavaje, Tiran, Elbasan, Pekin, İşkodra, Kruje, Lesh veya Shengjin gibi şehirler anlatılıyor-

55 *Drita*, no: 10, 3-16/4/1902, s. 4.

56 "Nga Selaniku e ne Peqin", *Kalendari Kombiar 1903*, Sofya, Mbrothesia, 1903, s. 55 vd.

du.[57] Bu betimlemelere bazen illüstrasyonlar da eşlik ediyordu; bu görsel malzemeye öyle büyük bir önem veriliyordu ki, *Drita* yazarları kendilerine fotoğraf gönderecek olanlara para ödeneceğini belirtiyorlardı. Nitekim *Kalendari Kombiar*'da birçok Arnavut şehri ve manzarasının fotoğrafı yayınlanmıştı.[58] Buna karşılık toprakların genişliği hiçbir zaman grafik olarak gösterilmemişti. Ulusa atfedilen topraklar hakkında kesin bir fikir verebilecek hiçbir harita yayınlanmamıştı.

Bu bilgilerin –metinsel veya grafik– yan yana getirilişi oldukça statik bir imge inşasına hizmet ediyordu. Ama *Drita* gazetesi başka bir tarzı benimseyerek, Arnavut ulusu hakkında çok daha dinamik bir imge şekillendirmeye uğraştı. Nitekim bu gazetede Arnavutluk, topraklarının çeşitli noktalarında cereyan eden ve buralarda "Arnavutlar"ın maruz kaldıkları veya yaptıkları şeylerle inşa ediliyordu. Yazarlar 10. sayıda yaptıkları çağrıyla, ülkede cereyan eden "olaylar" ile ulusun "kendine özgü vasıfları" arasındaki yakın bağ üzerinde durmuşlardı. Bu dinamik imgeyi üretmekte iki tür başlık veya metinden yararlanılıyordu. Öze ilişkin makalelerin, tefrika halinde yayınlanan edebi inceleme veya metinlerin, şiirlerin, bilimsel yazıların, Osmanlı ve diğer basından yapılan taramalardan derlenmiş haberlerin, ilan ve reklamların yanı sıra, gazetede mektuplara[59] veya mektuplaşmaların ya da doğrudan temasların sonucunda toplanmış haberlerden hareketle kaleme alınmış yazılara da yer veriliyordu. Her iki durumda da, "Arnavut topraklarında" cereyan eden olaylar, aralarında mutlaka bir bağ olmasa da, yan yana veriliyordu. Böylece farklı bölgelerden Arnavutlar, Arnavut ulusuna ortak aidiyetlerinden dolayı, aynı kadere maruz kalıyor ve fiilen aynı biçimde davranıyor gibi gözüküyordu. Örneğin, Korçë erkek okulundaki sınavlarda yaşanan bir sorunu anlatan mektup, Debre/Debar'dan gönderilen ve Sultan tarafından görevlendirilmiş bir hafiyenin öldürülmesinden söz eden bir mektupla yan yana yer alıyordu.[60] Özellikle "Arnavutluk haberleri" bölümünde, Şahin Kolonja olayları birbirlerine bağlayarak, yozlaşmış Türk yetkililere karşı Arnavut dili

57 *Drita*, no: 77 ve sonraki sayılar, "Arnavutluk'ta bir seyahat ve Arnavutlar hakkında bazı düşünceler". Tefrika halinde yayınlanan bu metnin başında, "Arnavuduz, ama Arnavutluk'u bilmiyoruz" spotuna yer verilmişti. Ayrıca bkz. *Kombi*, no: 41 ve 53.

58 Örneğin 1901 sayısında, Kruje, Lezhe ve Durres'in fotoğrafları; 1905 sayısında Arnavut şehirleri ve manzaralarının fotoğrafları, 1908 sayısında da Prizren, Preveze ve Voskopoje'den görüntüler yer alıyordu.

59 Makale ile mektup arasındaki sınır bazen muğlaklaşabiliyordu. Bazı mektuplar baş sayfada, baş makaleden önce veya onun yerine yayınlanabiliyordu. Diğerleri genellikle *Mektuplar* başlıklı bir bölümde yer alıyordu.

60 *Drita*, no: 2, 17/30 Kasım 1901, s. 2 ve 4.

için mücadele eden bir "Arnavut hareketi" imajı yaratıyordu. "Haberler" (*Te ra*) veya "Mektuplardan" (*Prej letrave*) başlıklı ve çeşitli yerlerden gönderilmiş mektuplardan ya da yazarların karşılaştığı kişilerin söylediklerinden hareketle geliştirildikleri açıkça belli olan benzer bölümler de, düzenli olarak Arnavutluk'un *her yerinde* hükümetin Arnavut ulusu aleyhinde çalıştığını ve *her yerde* ayaklanmalar olduğunu belirten bir yorumla başlıyordu.

Ulus inşasının bir diğer aracı da doğal olarak matbuatta ifade edilen fikirlerdi. Bu fikirler yazarlara, hedef kitleye ve koşullara göre hatırı sayılır ölçüde değişiyordu. Bununla birlikte, tüm ayrılıkların ötesinde önceki on yıllarda oluşmaya başladığını gördüğümüz ve ana hatları 1896'dan sonra belirginleşen hâkim bir söylem de mevcuttu. Çoğu Arnavutçunun paylaştığı bu söylem, tıpkı önceden olduğu gibi, dinsel aidiyet farklılıklarını aşarak birleşmiş ve çok eski bir ulus imgesi şekillendirme eğilimindeydi. Din ve ulus kavramları arasındaki farklılığa vurgu yapılıyor ve Arnavutçuluk bazen Paşko Vasa'nın ifadesiyle Arnavutların "dini" olarak sunuluyordu. Ulus, listesi değişebilen çeşitli ölçütlere göre tanımlanıyordu. Bu ölçütler içinde "kan", "soy" ve "ata" kavramları "dil"le birlikte merkezi bir yer işgal ediyordu. Bu listede ortak âdetlerin ve cesaret, şeref gibi vasıfların varlığına da sık sık yer veriliyor, toprak birliği de daha sınırlı bir ölçüde yer buluyordu. Hâkim söylem, eski ve birleşik bir ulus imgesi oluşturmanın ötesinde, Arnavutların bilgi düzeyini onları Avrupa ulusları topluluğuna girebilecek bir ulus haline getirecek düzeye yükseltme gereğine, dolayısıyla okuma yazma öğrenmenin ve okullar açmanın önemine ikna etme amacını da taşıyordu.

Önceki dönemde olduğu gibi, Arnavutçuluğu teşvik etmenin ve bir ulusun varlığı konusunda iknanın farklı biçimleri de mevcuttu. Bu varlığın ifade edilmesinin ötesinde, bazıları, sanki Arnavutların hepsi ittifakla konuşuyormuş ve aynı görüşleri paylaşıyormuş gibi, "Arnavutlar"dan ve "Arnavutlar adına" söz ediyordu. Arnavut ulusunun varlığı, Batılıların onun hakkında yazdıkları veya söyledikleriyle de kanıtlanıyordu. Arnavut milliyetçiliği herkesin kendi yayın organında değinmekten geri kalmadığı çeşitli yayınlar aracılığıyla biçim alan bir "hareket"ti. Ama ulusun üyelerine yönelik iç söylemde, tam aksine Arnavutçuluğun yeterince yaygınlaşmamasından yakınılabilir, düşmanlar ve hainler suçlanabilirdi. Bazıları da Arnavutçuluğu yüreklendirmeyi ve örnek olan "vatanseverler"i övmeyi tercih ediyorlardı.

Yeni siyasal bağlam, özellikle de Arnavutçuluğun kitleleri harekete geçirici niteliğinin artması bu hâkim söylemi ve onun yaygınlaşma tekniklerini birçok yeni unsurla zenginleştirdiler. En çarpıcı gelişmelerden biri İskender

Bey figürünün Arnavutlaştırılması ve ulusal kahraman olarak öne çıkarılması oldu. 1896 öncesinde, güney bölgelerinde Ortodoks Yunanlığın kahramanı İskender Bey imajı gelişirken, Karadağ'a yakın bölgelerde 1897'de onu bir Slav savaşçısı olarak sunan destanlar giderek yaygınlaşıyordu.[61] Daha önce de bir Arnavut ulusal geçmişinin inşasında yer almış olmakla birlikte (özellikle *Arbereş*'lerde), 19. yüzyılın son yıllarında bu figür yepyeni bir boyut kazandı. 1898'de Naim Bey Fraşeri tarafından kaleme alınan manzum destan "İskender Bey Tarihi" bu işte önemli bir rol oynamıştı.[62] Ama giderek daha geniş ölçüde "ulusal kahraman" olarak kabul gören bu şahsiyete başka eserlerde ve süreli yayınlarda da vurgu yapılıyordu. Faik Konica, *Albania* sayılarını beslemek amacıyla, İskender Bey hakkındaki malzemeleri derlemişti. Daha çok 1900'den itibaren bu konuda metinler, özellikle de İskender Bey'in kahramanlıklarına türküler yakan Hırvat Fransisken rahip Andrija Kaçiç-Mioşiç'in eserinden çeviriler yayınladı.[63] Şahin Kolonja'nın *Drita*'sında "İskender Bey" ismi sürekli kalın harflerle yazılıyor ve Arnavutları Türklere karşı mücadele konusunda ateşlemek için kullanılıyordu. Örneğin, "Atamız İskender Bey'in kızıl sancağı altında savaşalım" deniyordu. 1904 yılının başında, gazete İskender Bey'in doğumunun 500. yılını kutlarken, yazarlar onun ölümünün "Asyalı barbarları" çok sevindirdiğini, ama isminin hatırasının "Arnavutların umudu ve selameti" olduğunu belirtiyorlardı.[64] *Kombi* gazetesinin yazarları Aziz Georgios yortusunu bile (6 Mayıs) onun anısına kutladılar (önceleri İskender Bey'in adı Georgios Kastriot idi) ve ABD'deki Arnavut kolonisi nezdinde ulusal bayram ilan ettiler.[65] Genel anlamda, İskender Bey Arnavut ulusunun geçmişteki –ve gelecekteki– şanlı günlerinin ve hükümranlığının simgesi haline geliyordu. Birliği, cesareti, yiğitliği, yabancılar için değil kendisi için savaşmayı, Arnavutluk'un özgürlük mücadelesini ve Arnavutların kurtuluşunu temsil ediyordu.[66] Uluslararası kamuoyuna yönelik meşruiyet söyleminde kendi devrinde Avrupa'yı Türklerden kurtarmış kişi olarak da sunuluyordu; şimdi de Arnavutları kurtarma sırası Avrupa'daydı.[67] 20. yüzyıla girilirken Arnavut ulusal kahramanı olarak İskender Bey figürü, onun so-

61 Ortodoks Yunanlığın kahramanı İskender Bey hakkında, karş. yukarıda s. 191 ve Ortodoks Slavlığın kahramanı İskender Bey hakkında bkz. aşağıda s. 528.

62 *Istori'e Skenderbeut*, Bükreş, Tipografi'e Shqipetarevet, 309 s.

63 Bkz. aşağıda s. 528.

64 *Drita*, no: 18: 1 ve no: 35, 22/12/1903, s. 1.

65 *Kombi*, no: 34, 26/4/1907: 3 ve no: 84, 16/5/1908, s. 2-3.

66 Örneğin bkz. Siljani, 1907.

67 Bkz. Bükreş Arnavut cemiyetinin 1897'de Büyük Güçler'e gönderdiği memorandum (AMAE, NS Turquie, c. 10, Ledoulx, Manastır, 25/1/1897).

yundan geldiğini ileri sürerek tahtta hak iddia edenler nedeniyle yeni bir boyut daha kazandı. Üstelik Arnavutçular giderek Arnavutları "İskender Bey'in evlatları" olarak adlandırıyorlardı.

İskender Bey çevresinde Arnavutçuluğun billurlaştığı en önemli figür olmakla birlikte, tek figür de değildi. 1896'dan çok önce başlatılan, Büyük İskender, Pyrrhus, Buşatlılar ve Tepedelenli Ali Paşa gibi şahsiyetler veya Paşko Vasa, Yani Vreto, Dora d'Istria, Konstantin Kristoforidhi ve Demetrio Camarda gibi ilk Arnavutçular etrafında "ulusal panteon"un imal edilmesi faaliyeti daha da zenginleşmişti. Bu panteona öncelikle başka Arnavutçular, ilk sırada da Fraşeri kardeşler –Abdül, Naim ve Sami– dahil edilmişlerdi. Ama 1905'ten itibaren bazı figürler özel bir statü kazandı: Ulusun "şehitleri" (*deşmor*). Bu isimlerden ilk ikisi daha da önemli bir boyut aldılar: Florina bölgesinden Ortodoks papaz Papa Kristo Negovani (bir Yunan çetesi tarafından katledilmişti) ve 1906'da Selanik'te yine Yunanlar tarafından öldürülen Korçalı Jovan Kosturi. Bu konuya ileride döneceğim.

Dağıtım teknikleri açısından, bu simgesel figürlerin kullanımı artık sadece yazı yoluyla gerçekleşmiyordu. Süreli yayınlarda ve kitaplarda portreleri de yayınlanıyordu. Ama en önemli yol kartpostal dağıtımıydı. Örneğin Faik Konica, İskender Bey'in, Tepedelenli Ali Paşa'nın, Marco Botsaris'in ve diğer meşhur Arnavutların portrelerini dağıtıyordu.[68] Tahtta hak iddia eden Aladro ve Ghika da en ücra köşelerde bile resimlerini yaygınlaştırmak için bu yönteme başvuruyorlardı.[69] Çünkü kitleselleşmenin bu aşamasında bu yöntem sayesinde nüfusun okuma yazma bilmeyen geniş kesimlerine de ulaşılabiliyor ve onların kendilerini kahramanlar ya da liderler ile özdeşleştirmesi sağlanabiliyordu. Bunu dördüncü kısımda göreceğiz.

Aynı yönde kullanılan bir başka görsel gösterge daha ortaya çıktı: Ulusal "bayrak." 1896 öncesinde, benim bildiğim kadarıyla, gerçek manada bir ulusal Arnavut amblemi yoktur. Ancak 19. yüzyıl sonunda Arnavutçular bir amblem geliştirmeye giriştiler. 1899'da Anselmo Lorecchio tarafından İtalya'da yayınlanan *Nazione albanese* gazetesi iki başlı kartal simgesini kullanmaya başladı. 1900'de, Faik Konica'nın dergisinin kapağında da üzerinde çift başlı kartal bulunan bir arma belirdi. 1902'den itibaren Aladro'nun propaganda çabaları üzerinde çift başlı kartal bulunan kızıl bir bayrağın, ulusal

68 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), Faik Konica, Brüksel, 29/9/1899, 21/11/1899 ve 6/2/1900.

69 AMAE, NS Turquie, c. 13, İşkodra, 26/4/1902; c. 14, İşkodra, 24/4/1905; ve c. 15, İşkodra, 11/12/1906.

bayrak olarak yaygınlaşmasına yardımcı oldu. Örneğin, Ekim 1902'de *Drita* gazetesinde verilen habere göre, Ağustos ayında Bükreş'te *Shpresa* (Umut) genç Arnavutlar derneği tarafından bir bahçede düzenlenen şenlikte, göndere Rumen bayrağıyla birlikte Arnavut ulusal bayrağı da çekilmişti. Makalenin yazarı bu bayrağın kırmızı renkte olduğunu, üzerinde çift başlı bir kartal bulunduğunu belirtmişti; demek ki okuyucular bu simgeye pek aşina değillerdi.[70] Zaten bu simge yavaş yavaş ve çeşitli değişikliklere uğrayarak yaygınlaştı. Örneğin 1904'te Sofya'daki *Deshire* Arnavut cemiyetinin üzerinde çift başlı kartal bulunan bayrağı, kırmızı ve beyaz renklerdeydi.[71] ABD'de 1907'de kurulan Arnavut örgütlerinin tüzüklerinde ise tek başlı bir kartal bulunuyordu.[72] Aslında yeni amblemin kullanımı öylesine az genelleşmişti ki, 1912'de Vlore'de Arnavutluk'un bağımsızlığı ilan edilirken göndere çekilecek bir tek bayrak bulunabilmişti: Tahtta hak iddia eden Aladro'nun birkaç yıl önce Paris'te Ekrem Bey Vlora'ya armağan ettiği bayrak.[73]

Son olarak, ulusa ve vatana ilişkin söz dağarcığında da –bazı varyantlar hâlâ mümkün olmakla birlikte– belirli bir ittifakın oluştuğu söylenebilir. Yeni türetilmiş kelimeler olan *komb* (ulus) –Geg dilinde *kom*–, *kombesi* veya *komberi* (milliyet), *memedhe* (tam karşılığı "anavatan") veya *atdhe* (vatan). Üstelik, Namık Delvina'nın piyesinde tasvir ettiği Aguş Ağa tipinden hareketle, bu kelimelerin henüz herkes tarafından anlaşılmadığı da söylenebilir. Arnavutçular arasındaki fraksiyonlaşma sosyal ilişkiler söz dağarcığından çıkan, ama artık ulusun dostlarını ve düşmanlarını ifade etmek için kullanılan *miq* (dost) ve *armiq* (düşman) kavramlarını giderek yaygınlaştırmıştı. Arnavutçulara genel olarak "vatansever" (*patriot, memedhetar* veya *atdhetar*) veya sadece *shqiptar* (Arnavutçada "Arnavut" anlamına gelir) deniyordu. *Shqiptar* veya *shqiptar i vertet* (hakiki Arnavut) ulusu için çalışan bir Arnavut, yani Arnavutçu manasına geliyordu. Hatta Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı kişilerin lakabı, Arnavut dili lehine yaptıkları faaliyetlerden ötürü, *Shqiptari* (Arnavut) idi.[74] Sonuçta, "Arnavutçuluk", "vatanseverlik" veya "milliyetçilik" anlamına gelen *shqiptarizm* terimi türetildi.[75]

---

70 *Drita,* no: 16, 12-25/10/1902: 2. Tahtta hak iddia eden Aladro İskender Bey portrelerini, kendi portrelerini ve üzerinde çift başlı kartal simgesi bulunan kırmızı renkteki ulusal bayrakları dağıtmakta çok gayretliydi (bkz. örneğin AMAE, NS Turquie, c. 15, Ferté, İşkodra, 11/12/1906).

71 *Drita,* no: 50, 10/9/1904: 2.

72 Pepo, 1962, s. 223 ve 228. ABD'de çıkan *Kombi* gazetesinde ancak 17/1/1908 tarihindeki 70. sayıdan itibaren çift başlı kartal amblemi yer aldı.

73 Vlora, 1973, s. 8-9.

74 Bkz. Elbasanlı genç Muç Shqiptari örneği (Myzyri, 1973, s. 166-167).

75 Yunancada, "Arnavutçular"ı, yani Arnavut milliyetçilerini ifade etmek için *alvanistis* kelimesi kul-

Bu ortak uygulamaların ve söylem unsurlarının yanı sıra, yeni ulusal kimliğin inşasında ayrılıklar da mevcuttu ve bunlar öyle bir noktadaydı ki –Arnavutçuluğa çağrı yapmayan ulusal inşaları da unutmadan– farklı ulusal kimlik inşalarından söz edilebilir. Ayrılıklar, genel ve özel sosyo-politik bağlamdan kaynaklanan farklı siyasal bakış açılarına bağlıydı. Örneğin, Mısır'daki Arnavut kolonisinde Arnavutçu sahanın genel dinamiği dışında yerel bir dinamik "Arnavut'luk" ile "Yunanlık" arasındaki ilişkiyi kimlik inşalarının merkezi sorunu haline getiriyordu. Çoğunluğu Ortodoks olan Mısır'daki Arnavutlar Yunan tüccarların ve konsolosların hâkimiyetindeki ekonomik ağlara dahildiler.[76] Daha da kesin bir ifadeyle söyleyecek olursak, belirleyici olan çeşitli dayanışma ağları –sosyal, bölgesel, dinsel ve kuşaksal– içinde yer alan bireylerin duyarlılıkları ve stratejileriydi. Ve bir bireyde ya da bireyler topluluğunda kimlik tanımları değişkenliklerini koruyorlardı. Arnavutçu girişimcilerde bile, ulusal kimlik söylemleri ve inşaları zamana, koşullara, işbirliklerine ve stratejilere göre değişebiliyordu. Ayrıca, yayınların bu kimlik inşalarının ancak bir bölümünü –polemikler aracılığıyla biraz daha fazlasını sezmek mümkün olsa da– anlamayı sağladıklarını unutmamalıyız.

Farklı Arnavut'luk inşaları konusunda, ayrılıkların kaynağında birçok türde değişiklikler vardı: Sosyal ve kuşaksal aidiyetler daha çok örtük bir biçimde de olsa etki yapıyordu; bu nedenle bir sonraki bölümde onları inceleyeceğiz; bölgesel ve dinsel aidiyetlerin etkisi ise daha belirgindi.

Bölgesel aidiyetler bahsinde, 1896'dan sonra hâkim Arnavutçu söylemde bu aidiyetleri (Geg/Tosk) aşan birlik üzerinde ısrarla durulması önceki döneme göre güç kazandı. Aslında mekânsal düzlemde Arnavutçuluğun gelişimi çok ayrışıktı ve fazlasıyla bölgesel nitelikteydi. Ama bu bölgesel çerçeveyi aşmak için sergilenen bazı çabalar, bir ulusal Arnavut kimliğinin inşasına koşut olarak, bölgelerüstü iki kimlik tanımının (Geg ve Tosk) inşasını da yavaş yavaş beraberinde getirdi. Gazete yazarları açısından, yaratılmış değilse bile en azından yeniden formüle edilen bu farklılığı hesaba katma biçimlerinden biri, gruplardan birine veya diğerine seslenirken belirli bir lehçenin kullanılmasıydı.

Dinsel farklılıklar sorunu daha belirgindi, çünkü bölgesel düzeyde bile gündeme geliyordu. Artık Hıristiyan Arnavutçularla Müslüman Arnavutçular arasında çok sayıda yakın işbirliği söz konusuydu, ama bunlar sorunsuz bir şekilde oluşmamıştı. 1897'de Bükreş'te bir süreli yayın çıkarmaya başla-

lanılmaya başlandı.

76 Clayer, 2003a.

yan bir Ortodoks, Visar Dodani, Bert'lı genç bir bey olan Mülkiye talebesi Nüzhet Bey Vrioni ile olan mektuplaşmasında başlangıçta Müslümanlardan nasıl korktuğunu, çünkü Hıristiyanlar açısından kendilerine "gâvur" diyen Müslümanların onları kardeş gibi sevebileceklerini tasavvur etmenin mümkün olmadığını açıklıyordu. Tüm Hıristiyanlar gibi, o da Yunanistan'ın ve Avrupa'nın kendilerini kurtaracağı umuduyla büyümüştü.

Visar Dodani'nin bu dinsel farklılığı aşmayı nasıl başardığını anlatırken kullandığı söylemsel yöntemi irdelemek ilginç olabilir. Ona göre, bu farklılık doğal bir şey değildi. İspat için, dinler arası ilişkilerde bu farklılığın etkili olmadığı bir geçmiş manzarası sunuyordu: "Biz Hıristiyanlar, eski zamanların dostluğu hakkında bir şeyler biliyoruz; ana babalarımız kadınların Paskalya'da ve bayramda birbirlerine pasta ve kırmızıya boyanmış yumurtalar alıp verdiklerini bize anlatırlardı; eskiden kardeş olduğumuzu anlayabiliyorduk." Visar Dodani'nin bu söyleminde, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ayrışmanın güçlenmesinden bizzat Müslümanlar değil (kelimenin etnik anlamında) Türkler sorumluydu, çünkü Hıristiyanları cehalet içinde tutmuşlardı. Örneğin Hıristiyanlar, "Türk" hâkimiyetinden ötürü Müslümanların kendilerinden de çok acı çektiklerini bilmiyorlardı.[77]

Ayrıca, işbirliklerinin varlığına ve birlik söyleminin önemine karşın, kitlesel seferberliğin yeni aşamasında dinsel gruplardan her birine özel olarak seslenmek yine de gerekliydi. Arnavutçu söylemin bir bölümü meşruiyetini buradan alıyordu. Şahin Kolonja *Drita* gazetesinde, Ortodokslar hakkında, Yunanistan aleyhinde yazılanların Ortodokslar tarafından kaleme alınmasının önemli olduğunu bizzat açıklıyordu. Yoksa, okuyucular Ortodokslar ve Yunanistan aleyhinde bir Müslüman tarafından yazılmış satırların fazla öznel olduğunu düşünebilirlerdi.[78] Gerçekten de birçok makalede, dinsel bir kimliği belirtecek şekilde, "Bir Hıristiyan/Bir Müslüman" tarzında imzalar yer alıyordu. Faik Konica da dergisinin ilk sayılarında dinsel grupların her birine ayrı ayrı seslenen bölümler oluşturmuştu.[79] Daha sonra dinsel farklılıkları daha ince bir şekilde dikkate aldı. Örneğin, Avusturya makamlarına yazdığı bir mektupta, çıkan son sayıda İskender Bey hakkındaki bir şiirin ardından, Karadağ'daki camiler üzerine bir yazıya yer verdiğini, böylece Hıristiyan kökenlere sahip oldukları fikrine henüz yeterince aşina olmayan Müslüman Arnavutlarda bu şiirin yaratabileceği hoşnutsuzluğu dengelemeyi amaçladığını

77 Dodani, 1930, s. 117-118.
78 *Drita*, no: 66, 15/9/1905.
79 *Albania*, c. A, s. 125-126, 152-153 ve 208.

belirtiyordu.[80] Arap harfleriyle Türkçe ve Arnavutça ya da bazı makalelerde Yunanca kullanılması da, duruma göre daha çok Müslümanlara veya (Ortodoks) Hıristiyanlara seslenmeye yönelikti.

Aslında, Arnavut milliyetçiliği de Eric Hobsbawm'ın altını çizdiği gibi, milliyetçilik bir kitle hareketi biçimi aldığında veya kitleleri seferber etmeyi amaçladığında din ile bilinç arasındaki ilişkinin daha yakın bir görünüm almasına yol açan "kural"ın dışında kalmamaktadır. Çünkü, meşruiyet meselesinin dışında, "din, kolektif bir ibadet ve bunun dışında pek ortak bir yanları olmayan insanlar arasında bir tür kardeşleşme aracılığıyla ortaklık kurmanın eski ve sınanmış bir yöntemidir."[81] İlk Arnavutçular dinin yerine, Paşko Vasa'nın meşhur sloganı uyarınca, Arnavutçuluğu geçirmeyi önermişlerdi: "Arnavutların dini Arnavutçuluktur." Kan, dil ve âdetlere dayandırılan Arnavut'luk tanımlarında da dini sık sık unutmuşlardı. 1896'dan sonra Arnavutçular kimlik inşalarında dinsel etkeni dikkate almak zorunda kaldılar. Karşılarında iki çözüm vardı: "Din"i soyut bir biçimde dikkate almak veya dinsel topluluklardan her birinin dünyasının içine girmek. Birinci durumda, ortak bir tektanrıcılık ("Hepimiz aynı Tanrı'ya inanıyoruz", "bir tek Tanrı var") ve/veya ortak bir ilksel din –Pelasgosların dini, daha ender olarak da Hıristiyanlık– aracılığıyla tahayyül edilen bir cemaat inşa etmek söz konusuydu.[82] İkinci durumda, çokdinlilik artık bir değil birçok dini dikkate almak zorunda olan Arnavut milliyetçiliğinin bünyesinde ayrılıklar ortaya çıkmasına neden olmuştu. Örneğin Müslüman Arnavutçular Müslümanlar için kimlik tanımları oluştururken, Hıristiyan Ortodoks işbirlikçileri aynı şeyi Ortodokslar için yapıyor, Katolik Arnavutçular ise dindaşlarına özel kimlik inşaları sunuyorlardı. Burada 1896'dan sonra dinsel aidiyetlere göre geliştirilmiş tüm Arnavut kimliği inşalarının bir dökümünü veremeyiz, ama sonraki sayfalarda bunlardan başlıcalarının özelliklerini sayacak ve Arnavut grupları içinde en önemlisine, yani Müslümanlara ilişkin olanlarla başlayacağım.

TÜRK OLMAYAN BİR AVRUPALI MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİN İNŞASI

1896 öncesinde, Arnavutçuluk esas olarak Hellenizm bünyesinde veya ona tepki olarak gelişmişti. 1876'dan sonra ortaya çıkan Müslüman Arnavutçular bile –Frashëri kardeşler örneğindeki gibi genellikle Yanya vilayetindendi-

80 HHStA, PA XIV/8, Tomar XII/2 (1. Teil), Faik Konica, Brüksel, 1/1/1899.
81 Hobsbawm, 1992, s. 90.
82 Bkz. örneğin Siljani, 1907.

ler ve Yunan kültürü içinde yetişmişlerdi– ilk önce bir Arnavut/Yunan farklılığı inşa etmeye uğraşmışlardı. Doğal olarak, Hıristiyan Arnavutçuların söyleminde Hıristiyan/Müslüman farklılığı manasında bir Arnavut/Türk farklılığı da yer alıyordu. Müslüman tarafında, böyle bir farklılık inşasında en ileri giden metin, Naim Frashëri'nin "Arnavutların gerçek arzusu" başlıklı şiiriydi. Bu şiirde Osmanlı hâkimiyeti zorbalıkla eşanlamlıydı; Türkler, Arnavutların kanını dökmüş vahşi Moğol sürüleri olarak gösteriliyordu. Ama 1886'da Yunanca olarak yayınlanan şiir daha çok Ortodokslara seslenir gibiydi.[83]

1896'dan sonra, Müslümanların söylemi Arnavutçuluk sahasında çok daha önemli bir yer işgal etmeye başladı. Naim ve Sami Frashëri yeni bir üsluba ve sese sahip eserler yayınladılar; artık okul kitapları söz konusu değildi ve bunlar önemli bir yankı uyandırdı: *Bektaşilerin küçük kitabı, Kerbela, İskender Bey Tarihi* ve özellikle de *Arnavutluk, ne idi...* Naim Frashëri'nin "Arnavutların gerçek arzusu" şiiri 1903'te yeniden Yunanca basıldı. Ama ertesi yıl Arnavutçaya da çevrildi. Anlaşıldığı kadarıyla daha önce sadece yazma olarak elden ele dolaşmış ve birçok talebi dile getiren "Arnavutluk" başlıklı şiiri de 1903'te yayınlandı. Ayrıca Müslüman asıllı yeni bir entelektüel kuşağı süreli yayın ve matbuat üretimine atıldı – Faik Konica, Şahin Kolonja, Midhat Frashëri, Derviş Hima, Yaşar Erebara ve onların ikinci planda kalan mesai arkadaşları. Çıkardıkları yayın organlarının bazıları, örneğin Şahin Kolonja'nın *Drita*'sı, Midhat Frashëri'nin Osmanlı İmparatorluğu'nda hazırladığı *Kalendari Kombiar*'ı veya Faik Konica'nın *Albania*'sı büyük bir etki yaptılar.

Söylemlerinin bir bölümü Hıristiyan Arnavutçular ile ortaktı. Zaten gazete çıkarma girişimlerinin çoğunlukla gayrimüslimlerle işbirliği içinde gerçekleştirildiğini görmüştük. Yine de ortak hâkim söylemin ötesinde, bu Müslüman Arnavutçular Müslümanların durumu sorununa, kimi zaman da İslâm sorununa bağlı olarak, özel bir söylem üretmeye başladılar.

Fonda, Manastır'da Avusturya-Macaristan konsolos naibini ziyarete gelen beylerin ifade ettikleri fikir yer alıyordu: Osmanlı İmparatorluğu her an devrilmeye hazır çürümüş bir ağaçtı. Onların düşüncesinde, "Türkiye"nin veya en azından Avrupa'daki bölümünün yok olması, Avrupa'daki topraklarının Balkan devletleri ve ilgili Büyük Güçler tarafından paylaşılmasıyla eşanlamlıydı. Dolayısıyla, bu paylaşımın sonunda ortaya çıkacak yeni siyasi kimliklerle

83 *Drita* gazetesi 1903'te bu şiirin yeniden yayınlanacağını duyururken, yazarın Yunanlara ve "Yunan yandaşları"na seslendiği bir metnin söz konusu olduğunu belirtmişti (*Drita*, no: 28, 8/22 Eylül 1903, s. 4).

Hıristiyanlar entegre olabilecekti. Müslümanlar ise daha önce Yunanistan, Sırbistan ve kısmen Romanya, henüz özerk olan Bulgaristan ve Avusturya-Macaristan işgali altındaki Bosna-Hersek Müslümanlarının daha önce yaptıkları gibi, göç etmek zorunda kalacaklardı. Nitekim, Avrupa'nın bu kısmındaki Müslümanların meşruiyeti İslâm'a ve Türklere bağlı oldukları için kuşkulu görünüyordu. Ama bu bakış tarzı da, tepki olarak, Müslüman Arnavutçuları çoğunluğu Müslüman, ama Avrupalı olan ve Türklerle ya hiçbir bağı bulunmayan ya da mevcut bağları zorla kurulmuş bir ulus imgesi oluşturmaya sevk etti. Demek ki Arnavut/Türk farklılığını derinleştirmek ve bir Avrupalı Müslümanlar kimliği şekillendirmek söz konusuydu; zaten bu Müslümanlar açısından İslâm'ın önem derecesi de, ileride göreceğimiz gibi, değişiyordu.

Şemseddin Sami Frashëri'nin 1899'da Bükreş'te çıkan, "Arnavutluk, ne idi, nedir ve ne olacak" (*Shqiperia, ç'ka qene, ç'esht e ç'do te behete*) başlıklı bildirgesi, böyle bir Arnavut ulusal kimliğinin inşası açısından önemli bir metindir. Dağıtımı da bunu kanıtlamaktadır. 1907'de Sofya'da yeniden basılmıştır. 1904 sonbaharından itibaren *Drita* gazetesinde Türkçe olarak tefrika edildikten sonra, 1907'de Türkçe çevirisi (Arap harfleriyle) basılmıştır. Bir Yunanca çevirisi de yapılmış ve yine 1907'de yayınlanmıştır.[84] Sami Frashëri bu metinde önceki dönemde geliştirilmiş bazı unsurları tekrar kullanıyordu: Arnavut ulusunun ayırt edici niteliği; Pelasgos kökenleri üzerinden Ari/Avrupalı doğası; Yunanlardan farklılığı; Osmanlılara, Yunanlara ve başkalarına yaptığı hizmetler. Yazar, Arnavutları bir ulus yapacak ölçütlerin de yerine geldiği üzerinde duruyordu: Arnavutlar yeterince kalabalıktı, cesur ve gururluydular, ülkelerini savunacak bir ordu kurabilirlerdi, akıllı ve çalışkandılar.[85] Ama hem kardeşinin kaleme aldığı "Arnavutların gerçek arzusu" ve "Arnavutluk" şiirlerindeki zihniyete hem de kendisinin 1880'li yıllarda kaleme alınmış mektuplaşmalarındaki zihniyete yaklaşan Şemseddin Sami Frashëri bundan böyle Arnavut ulusal kimliğinin ifadesinde ve siyasal taleplerinde çok daha ileri noktalara yönelecekti.

Bu bildirgede, Arnavutların hiçbir zaman boyun eğmediklerini, ama 19. yüzyılın bu son yıllarında Türklerin "dostu" olmalarına rağmen imparatorluktaki diğer tüm halklardan daha aşağı bir konuma itildikleri, Rumlar-

---

84 Türkçe, Yunanca, sonra da Almanca çeviriler Avusturya-Macaristan makamları tarafından finanse edilmiş ve Şahin Kolonja tarafından basılmıştır (HHStA, PA XIV/20, Tomar XIII/8). Türkçe yayın hakkında, bkz. *Drita*, no: 83 ve 84.

85 Sayılan ölçütler, Hobsbawm'ın saydıklarıyla tam aynı değildir (1992, s. 53-54); yani mevcut veya eski bir devlet içinde yer almış olmak, uzun süre önce oluşmuş bir kültürel elitin varlığı ve bir fetih kapasitesinin kanıtı gibi ölçütlere yer verilmemiştir.

dan, Slavlardan ve Yahudilerden daha aşağı görüldükleri, bir köle durumuna sokuldukları fikrini de işliyordu. Öte yandan, Arnavut ulusu artık onu tehlikeye sürükleyen düşmanlarla kuşatılmıştı. Bu düşmanların ilk sırasında Arnavutları oldukları gibi kabul etmeyen, onları Müslüman ve Hıristiyan diye bölen, böylece kendi hasımlarının ekmeğine yağ süren Türkler yer alıyordu. İkinci sırada, Ortodoksları Yunanlaştırmak ve Müslümanlar uzun vadede Avrupa'da kalamayacakları için Güney Arnavutluk'u ele geçirmek isteyen, "en kötü" düşmanlar diye nitelenen Yunanlar vardı. Onları biraz daha doğuda ve kuzeyde aynı şekilde uğraşan Bulgarlar ve Sırplar izliyordu.

Bununla birlikte, Şemseddin Sami'nin tek gördüğü düşmanlar değildi. Dost uluslar da vardı, ama dostlukları sınırlıydı. Avrupa ulusları Arnavut sorununu ele alacak kadar dost değillerdi, çünkü dinsel bölünmelerden ötürü Arnavutların bir ulus oluşturduklarını kabullenmekte zorlanıyorlardı. Bunu anladıkları gün yardıma geleceklerdi. Rusya da dost bir ulustu, çünkü Slavlara karşı çıkan Yunanlara düşmandı. Komşu uluslar içinde ise, sadece Arnavutlarla birlikte Yunanlara karşı çıkan Ulahlar dost bir ulus durumundaydı. Bununla birlikte, Şemseddin Sami herhalde kişisel tecrübeleri nedeniyle Ulah "dostları"nı bazı bakımlardan suçluyordu. Ulahların sayıca daha az ve Arnavutluk'ta "yabancı" olmalarına rağmen, kendilerini Arnavutlardan üstün gördüklerini ileri sürüyordu. Bazı Ulahları da Arnavutluk'u yönetmek istemek ve Ulah okullarının yanına Arnavut okulları da açmanın gerekliliğini inkâr etmekle eleştiriyordu.[86]

Demek ki genelde Yunan kültüründen olan, en azından Manastır vilayetinin güneyinde ve Yanya vilayetinde Hellenizmin gelişmelerine duyarlı Güney Arnavutluk Müslümanları açısından Arnavut/Yunan farklılığının çok önemli bir yer tutmaya devam ettiği ortadadır. Faik Konica veya Şahin Kolonja için olduğu gibi, Sami Frashëri'ye göre de "en büyük düşmanlar" Yunanlardı, çünkü onların doğdukları topraklara göz dikmişlerdi.[87] Yine de Yunanlarla ilişkiler çok yönlüydü. Örneğin *Drita*'da Şahin Kolonja bir zamanlar Yunan dostu olduğunu, ama Yunanların ikili bir dil kullandıklarını

---

86 Bu noktanın ardında, muhtemelen Sami'nin kardeşi Naim ile "Ulah hareketi"nin lideri Apostol Margarit arasında yaşanan problemleri aramak gerekiyor. Nitekim, Şahin Kolonja'nın *Drita*'sında çıkan (no: 31, s. 2) ve Margarit'in ölümünü haber veren bir mektupta, Margarit'in o sırada Maarif Nezareti'nde görevli olan Naim Fraşeri sayesinde birçok Ulah okulu açabildiği, çünkü Frashëri tarafından onun Arnavutlar için de uğraşacağının düşünüldüğü belirtilmişti. Naim'in bu beklentileri hiç yerine gelmemiş ve en sonunda Margarit "bir hain" olarak değerlendirilmişti.

87 Şahin Kolonja'nın *Drita*'sında Yanya, "Arnavutluk'un birinci şehri" olarak sunulmuştu (no 74, s. 2). Ayrıca, Yunan toprak taleplerine dayanak olarak kullanılan "Epir" terimi sistematik bir biçimde reddediliyordu.

anladığını itiraf ediyor, Yunanistan Arnavutlarının hiçbir hakkını tanımamalarının bunu gösterdiğini belirtiyordu.[88]

Yunanlara karşı husumet 1905 yılının başında, bir Yunan çetesi Florina bölgesinden bir Ortodoks papazı katledince daha da arttı. Arnavutça birçok eser kaleme almış ateşli bir Arnavutçu olan Papa Kristo Negovani, Şahin Kolonja'nın gazetesi tarafından "ulus şehidi" (*deşmor i kombit*) mertebesine yükseltildi. Başyazar da okuyucularını Kerbela'ya, yani peygamberin torunu Hz. Hüseyin'in şahadetine benzettiği bu olayın intikamını almaya ve *tüm* Arnavut ulusuna ve onun diline karşı sergilenen Yunan barbarlığını kınamaya çağırdı.[89] Nitekim, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, çoğu Müslüman Tosklardan oluşan ilk Arnavut milliyetçi çetesi Papa Kristo'nun "intikamı"nı alacaktı.

Ama Sami Fraşeri'nin eseri, Yunanlara karşı bu husumetin ötesinde, Türklerden ve "Türkiye"den farklılık inşasına da özel bir vurgu yapıldığını göstermektedir: Türkiye'nin Arnavutları cehalet içinde tuttuğu kabul ediliyordu; Arnavutluk'un eli ayağı Türkler tarafından bağlanmıştı. Şemseddin Sami bu konuda çakallar ve tilkiler tarafından kuşatılmış, pençeleri bağlanmış ve parçalanmaya hazırlanılan bir aslan imgesini kullanıyordu. Aslan, yani Arnavutluk kurtulmaya çalışıyordu. Dişlerini önce Türkiye'ye gösteriyor ve şöyle diyordu:

> "Defol, artık bu işe karışma, çünkü sana yaptığım iyiliklere nasıl teşekkür ettiğini görüyorum; ben beş yüz yıldır seni yaşatıyorum ve sen ötekilerin beni parçalayabilmesi için ellerimi bağlıyorsun; içine devrileceğin çukura beni de beraberinde sürüklemek istiyorsun."[90]

Yazarın bu küçük hayali diyaloğu izleyen yorumu, Türk kimliğinin gözden düşürülmesi ve inkârı bakımından öğreticidir:

> "Türkler kimdir? Ellerinde birer üvendireyle Kuzey Asya çöllerinden gelmiş vahşi bir ulus. Dünyanın en güzel ve en medeni ülkelerini vahşice ele geçirmişlerdir; onları köleleştirmiş, yerle bir etmiş ve yakmışlar ve bugüne kadar tüm dünyayı isyan ettiren bir vahşet, yoksulluk ve zorbalık içinde tutmuşlardır. [...] Türkler, bu toprağın üzerinden don gibi, kar gibi geçmiş

88 *Drita*, no: 53, s. 1-2.

89 Bkz. *Drita*, no: 58, 59 ve 60. Gazetede Papa Kristo, Osmanlı hükümetinden yardım gören Kilise'nin ve Yunan ulusunun kurbanı veya "Yunanların ve Yunan yandaşlarının" kurbanı, "vahşi Yunan ve Yunan yandaşı barbarların" kurbanı olarak gösteriliyordu.

90 *Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 57.

> kavimlerdendir. [...] Şimdi, artık yaşama ve ayakta durma hakları kalmamıştır, ama yaşamayı hâlâ bilmiyorlar veya istemiyorlar, çünkü bugüne dek tüm dünyadaki gibi bir milliyet ve bir yönetim oluşturmamışlardır ve ebediyyen vahşet içinde yaşamak istemektedirler. [...] Bizim onlarla ne ilgimiz var? Biz onlarla birlikte mi geldik? Asla! Biz Türk değiliz, Asya çöllerinden gelmedik. Biz Avrupa'nın en eski ulusuyuz; Avrupa topraklarında yaşamaya diğer tüm uluslardan daha fazla hakkımız var."[91]

Şahin Kolonja, gazetesinin ilk sayılarında "Türkiye Arnavutlarla Birlikte" (*Turqia me Shqipetaret*) başlıklı bir metin yayınladı. Bu metin, Şemseddin Sami Fraşeri'nin yorumunun genişletilmiş bir yankısı gibiydi. Türkler, yolunun üzerindeki her yeri yok etmiş ve birçok insan toplumuna ve medeniyete zarar vermiş Moğol-Tatar ırkındandı. Orta Asya'dan gelen Cengiz'ler, Timur'lar ve diğerleri sınırsız bir şekilde kan dökmüşlerdi; öyle ki bu vahşi barbarların hatırası hiç unutulmamıştı ve Çinliler Türkleri "Batı'nın köpekleri" diye adlandırmışlardı. Müslümanlık da bu Türkistan barbarlarını medenileştireceğine, iyice vahşileştirip bağnazlaştırmıştı. Bağdat halifeliğini ve Arap medeniyetini de onlar yok etmişlerdi. Osmanlılar bu barbarların son temsilcileriydi. Avrupa'nın bilgi kaynakları ve medeniyet beşikleri olan en güzel yerlerini yakıp yıkmışlardı.

Onların Anadolu ve Avrupa'yı fethettikleri dönemde, buralarda bulunan halkların hepsi zayıftı. Sadece yüzü Asya'ya değil Avrupa'ya dönük olan İskender Bey, "Asya vahşiliği"ne karşı ayağa kalkmıştı. Böylece, o ve Arnavutlar kırk yıldan uzun bir süre Arnavutluk'un özgürlüğünü korumuşlardı. O dönemde Avrupa'nın tüm hükümdarları İskender Bey'e umut bağlamışlardı. Arnavutlardan Avrupa'yı kurtarmalarını beklemişlerdi. Ama bu Avrupalılar Arnavutların ne cesaretine ne de şeref sözü kavramına sahiptiler. Macarlar birçok kez İskender Bey'i ateşe sürmüş, sonra da geri çekilip yalnız bırakmışlardı. Bu durum İskender Bey'in ayakta kalmasını ve Arnavutluk'un da özgürlüğünü şerefle savunmasını engellememişti. O sırada Arnavutluk, hür bir yönetim altında birleştiği ve tüm dünyada ondan büyük bir saygıyla söz edildiği için, en parlak çağını yaşamıştı.

İskender Bey'in ölümüyle birlikte, Arnavutluk Türklerin eline geçmiş ve onların imparatorluğunun bir parçası olmuştu. Cesur ve savaşçı Arnavutlar savaşma ve savaşı bir geçim yolu olarak görme âdetlerini korumuşlardı. Kendilerini kendi kanunlarıyla yönetmeyi sürdürmüşlerdi. Osmanlı İmparatorluğu'na yirmi beş sadrazam vermişlerdi; bunlar en iyi ve sözleri en çok geçen

91 *A.g.e.*, s. 57-58.

sadrazamlardı. Bu uzun yıllar boyunca, Arnavutluk savaşlarda döktüğü kanlar dışında bir bedel ödemiyordu. Arnavutları Türklere bağlayan akit buydu: Arnavutlar Türklerden istediklerini alabiliyorlardı: Şeref, silah, at, özgürlük; Türkler de bu anlaşmadan istediklerini alıyorlardı: Cesaret, şeref sözü (*besa*) ve hesapsızca dökülen kan. Tanzimat'tan önce işler böyle yürüyordu.[92]

Burada esasını özetlediğim ve zaten kısmen Şemseddin Sami'nin eserinden alınmış bu uzun metin *Drita*'nın ve 1896 sonrasında Müslüman Arnavutlar tarafından çıkarılan diğer süreli yayınların içeriği hakkında bir fikir vermektedir. Bu ve benzeri satırlar aracılığıyla bir Türk/Arnavut farklılığı inşa edilmişti. Faik Konica'nın *Albania*'sında, "Bizi beş yüzyıldır, yani ezelden beri Türklerden ayıran net, derin, kaçınılmaz bir dilbilimsel, entelektüel ve ahlâki çizgi mevcuttur" diye yazılmıştı.[93] Bu farklılık çeşitli biçimlerde sergileniyordu. Örneğin bir Avrupalı/Asyalı farklılığı olarak gösterilebiliyordu. "Türk" kelimesinin uzak ve yabancı Asya'dan gelmiş bir halk için kullanıldığı ifade edilebiliyordu.[94] Arnavutların Avrupa'nın en eski ulusu oldukları kabul edilirken, Türkler Asya çöllerinden gelmiş "Moğol-Tatar" ırkına mensup olarak sunuluyorlardı. Ocak 1907'de, kısa süre önce oluşturulmuş Arnavut gerilla hareketinin şeflerinden Çerçiz Topulli *Drita* sütunlarında şunları yazıyordu:

> "Söylediklerimizden çıkan sonuç, biz Arnavutların *Halldupet*'ler [çok olumsuz manada Türkler] ile hiçbir bağımız, hiçbir birliğimiz olmadığı, tam tersine *Halldupet*'lerin en başından beri ulusumuzun (*komb*) ve ilerlememizin en amansız düşmanları olduklarıdır. İşin aslı, bizim artık Türkler için dökecek tek bir damla bile kanımız yoktur; çünkü onlar Tatar, Moğoldur ve Asya'dan gelmişlerdir; biz ise Avrupalıyız ve Kafkas ırklarının (*fare*) en kusursuz kollarından biriyiz."[95]

Bu Asyalı karaktere çok kötüleyici biçimde gönderme yapan "Tatar" ve "Moğol" nitelemelerinin yanında, "Arnavutlar" ile "Avrupa" arasında kurulan ortaklığın açık veya örtük karşıtı olarak "Türk" ile "Anadolu" arasında ortaklık kurulması da çok yaygınlaşmıştı. Zaten "Türk" terimi yerine sık sık, çok aşağılayıcı bir tarzda "Anadolulu" anlamına gelen *anadollak* kullanılıyordu. Komünist dönemde basılan bir Arnavutça-Fransızca sözlükte verilen kar-

92 *Drita*, no: 6, 18/31 Ocak 1902, s. 1; no: 7, 15/28 Şubat 1902, s. 1-2; no: 8, 1/14 Mart 1902, s. 1-2.
93 *Albania*, C (1899), s. 78.
94 *Albania*, A (1897), s. 203.
95 *Drita*, no: 87, 20 Ocak 1907, s. 2.

şılıktan hareketle, bu terimin yan anlamı hakkında bir hükme varılabilir: Yazara göre bu terim, "geri kalmış" ve "gayrimedeni" ile eşanlamlıydı.[96]

Arnavut/Türk farklılığının kaydırıldığı bir diğer alan da şu karşıtlıklara denk düşüyordu: "Eğitimli" veya "bilgiye aç" karşısında "yontulmamış" veya "mankafa"; "medeni" veya "medeniyet özlemi çeken" karşısında "vahşi", "barbar"; ya da "bir ulus oluşturma yeteneğine sahip olan" karşısında "bu yeteneğe sahip olmayan." Nitekim, vahşi, barbar ve bağnaz nitelemeleri sistematik biçimde Türkler, Türkiye ve Türk ulusu ile birleştiriliyordu. Medeni ülkelerinkileriyle aynı olmayan Türk saati ve takvimi bile böyle nitelendiriliyordu.[97] Şahin Kolonja, Türk ulusunun her zaman vahşi olduğunu, öyle olmaya devam ettiğini ve Türklerin medenileşmiş olanlarının da bunu ihtiyaç sonucunda yaptıklarını yazıyor, "çünkü geldikleri yere döneceklerini biliyorlar" diyordu.[98] Faik Konica, Ermenilere karşı yapılan katliamların suçunu tüm Türk halkına yüklüyordu.[99] Türklere hayvan deniyor, zayıf diye değerlendiriliyorlar, buna karşılık örneğin Yunanlara karşı 1897'de kazanılan zafer Arnavutların hanesine yazılıyordu. Türkler aynı zamanda "kalın kafalı" olarak da görülüyorlardı. "Türk"ün aşağılayıcı eşanlamlısı olarak kullanılan *halldup* terimi, "mankafa" ve "yontulmamış"a gönderme yapıyordu. Faik Konica'ya göre, bu kelime Türk/Türkçe konuşan Müslümanlar ile –onlara da çoğunlukla "Türk" denmekle birlikte– diğer Müslümanlar arasında net bir ayrım yapılmasını sağlıyordu. Barbarların soyundan gelen vahşiler tarafından konuşulan Türk dili de kaba ve medeniyeti taşımaktan uzak bir dildi.

> "Peygamber Türkçe biliyor muydu? Bu dili konuşanlar katliamlar, yangınlar, yıkımlardan beslenen Attila'nın, Cengiz'in ve Timur'un torunları değil mi? Bilgiyi ve Arap dinini nehre atanlar onlar değil mi? [...] Bu dil ve dünyayı yok eden bu vahşi hayvanlar mı bize aydınlık ve huzur getirecek? Asla!"[100]

Şahin Kolonja okuyucularına, Arnavut'luğun yeniden parlayacağını, Arnavutların başlarını dikeceklerini, Avrupa'da kalacaklarını ve kaba Türkçeyi bir kenara atıp kendi güzel Arnavut dillerine döneceklerini açıklıyordu.[101] Bu söylemlerde, Türkler "milliyet" ve "medeniyet" gibi kelimelerin

---

96 Kokona, 1977, s. 22.
97 Bkz. örneğin *Drita*, no: 36, s. 1 ve no: 56, s. 1, veya *Albania*, c. A, s. 44-45, 58 ve 88.
98 *Drita*, no: 17, s. 1.
99 *Albania*, c. A, s. 130-131.
100 *Drita*, no: 1, 1/14 Kasım 1901, s. 2.
101 *Drita*, no: 11, 24 Nisan 1902, s. 2.

manasını anlamaktan aciz ve "din" ile "milliyet"i birbirine karıştıran insanlar olarak gösteriliyorlardı.

Ama Arnavut/Türk farklılığı, ezilen/ezen temasına da taşınıyordu. Osmanlı İmparatorluğu hemen her zaman "Türkiye" diye ifade ediliyordu. Hükümet ve idare Türklerle birleştiriliyordu. "Türk", hatta *anadollak* veya *halldup* diye niteleniyorlardı. Sultan da Türk olarak kabul ediliyordu: Bir gün Şahin Kolonja, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sorunların Sultan'ın çevresinde bulunan Arnavutlardan ve Arap şeyhlerden kaynaklandığını söyleyen bir Jön Türke, "O Türktür, Türk oğludur, Tatar soyundan gelir ve sizdendir" demişti.[102] İmparatorluk idaresi, ezelden beri rezil, ama özellikle Tanzimat'tan, hele de Abdülhamid tahta çıktıktan sonra iyice çığrından çıkmış bir idare olarak tasvir ediliyordu. Örneğin *Drita*'da, gerek merkezi gerekse yerel idare sürekli haksız cezalar, katliamlar, adaletsizlikler, rüşvet ve vergi baskısıyla özdeşleştiriliyordu. İdareciler ise çoğunlukla gâvur ve barbar diye niteleniyorlardı. Örneğin Şahin Kolonja, Vlore kaymakamına ilişkin –doğru veya yanlış– bir hikâyeyi hiç vakit geçirmeden nakletmiş ve bir konsolosu ziyarete giden bu kaymakamın kendisine ikram edilen çikolataları ambalaj kâğıtlarıyla birlikte yuttuğunu anlatmıştı.[103]

Arnavutlar artık "Asya boyunduruğuna girmişlerdi". "Türk" hükümeti Arnavutlara karşı özellikle adaletsiz ve gaddarca davranıyordu. Arnavutlar, diğer halklar gibi, Türklerin boyunduruğu altında olmakla kalmıyor, bu diğer halklardan da daha aşağı bir konumda tutuluyorlardı. Şahin Kolonja'nın Sami Fraşeri'nin yergi eserinden yapıp, gazetesinin ilk sayısında yayınladığı alıntı tamamen bu yöndeydi: Arnavutlar artık asker olarak sömürülüyor, vergiler altında eziliyor, emir eri muamelesi görerek sadece ast makamlarda görevlendiriliyor veya doğdukları bölgeden uzaklara sürülüyorlardı.[104]

Aslında, bu Arnavut/Türk farklılığının inşası Hıristiyan Balkan milliyetçiliklerinin hepsinin ortak özelliği olan, klasik, Türk ile "oluşturucu bir husumet" inşası sürecine dahildi. Bu milliyetçilikler, "hasta adam" üzerine odaklı Avrupalı ve Hıristiyan klişelerini alıp kendi hesaplarına kullanıyorlardı.[105] Ama Arnavut örneğinde, özel olarak da Müslüman Arnavutlar bağlamında bunun anlamı neydi? Tabii ki, dinden bağımsız, hem Hıristiyanları hem de Müslümanları kapsayan bir Arnavut ulusunun varlığını komşu bir topluluğa

---

102 *Drita*, no: 48, 30 Temmuz 1904, s. 2.
103 *Drita*, no: 3, 1/14 Aralık 1901, s. 3.
104 *Drita*, no: 1, 1/14 Kasım 1901, s. 1, *Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 33-34'ten alıntı.
105 "Oluşturucu husumet" terimi Bernard Lory'ye aittir (1993, s. 150).

karşı kolektif bir husumetten hareketle beyan etmek söz konusuydu. Bu söylem, gerek yabancıları gerekse Hıristiyan ve Müslüman Arnavutları, Müslümanların Türklerle ve daha genel anlamda Osmanlı İmparatorluğu'yla –paylaştıkları ortak dine rağmen– hiçbir ilgileri olmadığına ikna etmeye yönelikti. Ama daha ileride göreceğimiz gibi, bu pek o kadar da kolay değildi.

Aynı zamanda iki tür talebi ifade etmek söz konusuydu. Bir yanda, imparatorluktaki dönüşümler ve devlet mevcudiyetinin güçlendirilmesi bir dizi sorun yaratıyordu. Arnavut milliyetçiler, okullar ve anadilde eğitim, adem-i merkeziyet, idareye dahil edilme, vergi sistemi ve iktisadi kalkınma gibi sorunları öne çıkarıyorlardı. Kültürel ve siyasal taleplerine dayanak bulmak için, Arnavutları en ezilmiş, diğerleri gibi okul açma ve dilini geliştirme hakkına sahip olmayan bir halk olarak gösteriyorlardı. Ve bu söyleme göre, Arnavutlar bir zamanlar Türklerle ayrıcalıklı bir ilişki sürdürdükleri, Türkiye uğruna kanlarını döktükleri için bu durumun iyice anormal olduğu düşünülüyordu. Diğer yanda, Şemseddin Sami Frashëri'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, "Avrupa topraklarında yaşama hakkı"nı gerekçelendirmek söz konusuydu. Arnavut milliyetçi süreli yayınlarında yakın bir gelecekte yaşanacak bir olay diye ilan edilen, imparatorluğun Avrupa kıtasından silinmesi gerçekleştiğinde, bu hak uygulanmalıydı. Zaten Jön Türklerin "çürümüş ağacın" yeniden çiçek açtığını görme istekleri de bir ütopya olarak değerlendiriliyordu.[106] Ama niye böyle bir hak savunuluyordu? Müslüman Arnavutların Anadolu'ya göç etmesini engellemek söz konusuydu. Eğer Türklerin kaderi, Şahin Kolonja'nın belirttiği gibi, "geldikleri yere", Asya'ya, Anadolu'ya "dönmek" ise, Müslüman Arnavutların da kaderi Avrupa'da kalmaktı. Şahin Kolonja gazetesinin daha ilk sayısında şunları yazıyordu:

> "Madem Türkiye başka bölgelerden kovulduğu gibi bu topraklardan da kovulduğunda, Allah'tan ve Peygamber Hz. Muhammed'den de korkmadan İslâm adı verilen o zincirle Arnavutları da Anadolu'ya doğru çekecek ve "Arnavut" adının yerini *muhacir* alacaktır. Döktüğümüz kanların karşılığında Türkiye'nin bize vereceği ödül budur. Kosova Arnavutlarına bu ödülü sunmak istiyor. Ah siz, Gjakovë'liler, Priştine'liler, Prizren'liler, vb. bu yolun nereye gittiğini görün artık. [...] Arnavutça okuyup yazmak istemeyenler, *Halldup*'ların dilinden hoşlananlar bir an önce Sivas ve Ankara'ya gidip toprak satın almaya başlasalar iyi ederler, çünkü ileride toprak fiyatları yükselecek."[107]

106 *Drita,* no: 4, 17/30 Aralık 1901, s. 1-3.

107 *Drita,* no: 1, 1/14 Kasım 1901, s. 2. Türklerin Konya veya Sivas'a zorunlu gidişi fikri hakkında, bkz. aynı süreli yayının 6. sayısı. 7. sayıda, Şahin Kolonja Türkiye'nin Müslüman Arnavutları muhacir, Hıristiyan Arnavutları da Rum veya Slav yapmak istediğini bir kez daha yineler.

Demek ki, bir Arnavut/Türk farklılığı inşası aracılığıyla, Avrupa'daki toprakları üzerinde hükümranlık özlemi taşıyan bir ulusun çoğunluğunu oluşturan Türk olmayan Avrupalı Müslümanlar kimliğini inşa etmek söz konusuydu. Çünkü Müslüman asıllı bu milliyetçiler topluluğunun savunduğu siyasal çözüm genelde imparatorluk bünyesinde bir özerklikti ve imparatorluk yıkıldığında bu özerklik bağımsızlığa evrilecekti. Bunun için ilk aşamada birleşmek şarttı. Sami Frashëri, tasvir ettiği tehlikeler karşısında ulusdaşlarını, Kuzey Arnavutlarının genellikle yaptıkları gibi geçici değil, kalıcı, en azından Arnavutluk kurtarılıncaya kadar sürecek büyük bir genel *besa* ilan etmeye çağırıyordu. *Besa*'dan çıkacak birlik aracılığıyla, haklarını "Türkiye" ve Avrupa nezdinde kabul ettirmeliydiler. Avrupa, Balkan Yarımadası'ndaki diğer ülkeler için yaptığı gibi, onlar için de Osmanlı İmparatorluğu'na baskı uygulamalıydı. Çünkü hedef, Birliğin Arnavut dilini ve milliyetini korumak amacıyla dizginleri eline alacağı özerk bir Arnavutluk kurmaktı. Bu şekilde oluşturulacak hükümet, Osmanlı Devleti var olduğu müddetçe, İstanbul'dan beş yıllığına gönderilecek bir vali aracılığıyla Osmanlı otoritesi altında kalacaktı. Bir senato veya "ihtiyarlar meclisi" tarafından yönetilecek bir Arnavutluk'ta idari dil Arnavutça olacaktı; Sami Frashëri bir kez daha Arnavut klanlarının ve köylerinin geleneksel örgütlenme imgesine başvurmuştu.[108] Demek ki, birkaç ayrıntı dışında, Arnavutluk'un da Sırbistan, Doğu Rumeli veya Bulgaristan'ın yolunu izlemesi söz konusuydu; bu ülkelerin de imparatorluktan özgürleşmesi adım adım, ama giderek netleşen bir biçimde gerçekleşmişti. Sami Frashëri hiç söz etmese de, bazılarına göre bir ara aşama olan özerklik bir veya birden çok Büyük Gücün protektorası tarafından güvence altına alınmalıydı.[109]

Özerk, hatta bağımsız bir Arnavut vilayeti oluşturulması söz konusu olunca, böyle bir vilayetin sınırlarının nasıl düşünüldüğü meslesine de eğilmek ilginç olabilir. Arnavut topraklarının tanımının sorun çıkardığı ortadaydı. Arnavutluk'un görsel temsillerinin çok ender olduğunu kaydetmek gerek. Benim bildiğim kadarıyla, Arnavutçular tarafından yayınlanmış eserlerde ve süreli yayınlarda bu tarz hiçbir görsel temsil yer almamaktadır. Faik Konica, 1902'de Brüksel'de basılan ve hiç kuşkusuz bazı nüshalarını dağıttığı bir Arnavutluk coğrafi haritası çizdirmişti.[110] Bununla birlikte dağıtımın sınırlı kal-

108 Şemseddin Sami Frashëri özerk Arnavutluk idaresinin nasıl olması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde anlatmıştı (*Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 70 vd).

109 Örneğin bkz. *Albania*, c. A, s. 119.

110 Bkz. örneğin HHStA, PA XIV/19, Tomar XII/2 (2. Teil), Zwiedinek, Viyana, 30/4/1902. Ben bu haritayı göremedim.

dığı anlaşılıyor. Daha 1897'de, kendine "Manastır gizli komitesi" diyen bir grup, Manastır'da görevli Fransız konsolosuna bir harita göstermiş, İngiliz diplomatik temsilcileri de konsolostan bu haritayı istemişlerdi. Yazma olarak kalan bu haritada gösterilen Arnavutluk sınırları, Kosova, İşkodra ve Yanya vilayetlerini, Manastır vilayetinin hemen hemen tamamını ve Selanik vilayetinin bir kısmını kapsıyor, sınır boyunca Arnavut tarafında Grevena, Kaylar, Vodena, Demirkapı, Koçana, Kratovo, Mitrovica şehirleri, Novipazar sancağı, Gusinje ve Tuz yer alıyordu.[111] Aynı sırada, Bükreş "komitesi" İşkodra, Kosova, Manastır ve Yanya vilayetlerinin birleştirilmesini talep ediyordu.[112] İki yıl sonra, Naim Frashëri Arnavutluk'u beş vilayetten oluşan bir ülke olarak tarif ediyordu: İşkodra, Kosova, Manastır, Yanya ve Selanik.[113]

Gerçi çeşitli matbu metinlerde Arnavut topraklarına ilişkin tanımlar eksik değildi, ama bunlar öyle değişikti ki bu alanda tam bir kararsızlık bulunduğunu gösteriyorlardı. Bizzat Sami Frashëri risalesinde Arnavut topraklarının sınırlarını şöyle tanımlıyordu: Batıda İyon denizi ve Adriyatik denizi; kuzeyde Karadağ sınırı, Novipazar sancağı ve Sırbistan; güneyde Arta nehri ve Jigo/Zigo dağına kadar Yunan sınırı; doğuda Vranje yakınında Sırp sınırından başlayıp akarsuların ve göllerin paylaşım çizgilerini belirleyen dağlardan geçip ve diğer milliyetlerin topraklarına girmekten mümkün olduğunca sakınarak Jigo/Zigo dağına kadar uzanan bir hat.[114] Demek ki, en büyük sorun doğu sınırının tanımında yaşanıyordu. Şemseddin Sami Frashëri'nin eserindeki bir başka bölüm de bu izlenimi doğrulamaktadır; yazar, gelecekteki Arnavutluk'un idari bölümlerinden söz ederken şöyle der:

> "Arnavutluk'un nereye kadar uzanacağını bugün [yeterince] bilmiyoruz, bu nedenle nasıl bölüneceğini ve kaç idari bölgeye ayrılacağını söyleyemeyiz; çünkü doğu tarafında hangilerinin bize bırakılacağını ve hangilerinin bırakılmayacağını bilemediğimiz karışık bölgeler var. Ama, biz kendi arzumuzu dile getirecek olursak, Arnavutluk'un belli başlı şehirlerine göre on beş idari bölgeye ayrılabileceğini söyleyebiliriz: İşkodra, Peç/İpek, Prizren, Priştina, Üsküp, Manastır, Debre/Debar, Elbasan, Tiran, Berat, Korçë, Kastoria, Yanya, Ergiri/Gjirokastër ve Preveze."[115]

---

111 AMAE, NS Turquie, c. 10, Ledoulx, Manastır, 6/3/1897.

112 AMAE, NS Turquie, c. 10, Ledoulx, Manastır, 25/1/1897. Muhtemelen, Nikolla Naço ve İbrahim Temo'nun onayıyla, Faik Konica tarafından kaleme alınmış memorandum söz konusudur (bkz. *Albania*, c. A, s. 187).

113 N.H.F. [Naim Fraşeri], *Istori e Shqiperise*, Sofya, 1899: 42.

114 *Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 25.

115 *A.g.e.*, s. 69.

Demek ki hayal edilen toprakların değişkenliğinde –dört vilayetin bir bölümü, dört vilayetin tamamı, beş vilayetin bir bölümü veya beş vilayetin tamamı–[116] fark edilen doğu sınırına ilişkin muğlaklık açıkça ortadaydı. Sık sık belirtilenin aksine, Selanik vilayetini de içine alacak bir toprak talebi sık sık dile getiriliyordu.[117] Bunun birçok nedeni vardır. Başlıca nedenlerden biri, Sami Fraşeri'nin de vurguladığı gibi, çokdilliliğin egemen olduğu karışık nüfuslu bölgelerin varlığıydı. Doğuda Arnavutluk'a bitişik olan Makedonya'nın sınırları konusunda, Şahin Kolonja muğlak ve esnek sınırlardan söz ediyordu. Özellikle "Arnavut sorunu" sonunda "Makedon sorunu"na ayrılmaz bir biçimde bağlı hale gelmişti. İmparatorluğun Avrupa'daki vilayetlerinin durumu bu prizmadan bakılarak algılanmaya ve tahlil edilmeye başlanmıştı. Bu bağlamda, Şahin Kolonja, nüfus karışımları nedeniyle karmaşıklaşan Makedon sorununu çözmenin tek yolunun sözü edilen beş vilayetten hareketle bir bütün oluşturmak olduğunu ileri sürüyordu. Hükümranlık (*Şahlık*) hakkını edinecek bu bütün, nüfus çoğunluğunun ulusal aidiyetinden dolayı Arnavutluk olacaktı. Müslüman Türkler, Selanikli Yahudiler ve Ulahların bu fiili durum karşısında söyleyecek hiçbir şeyleri kalmayacaktı. Her ne olursa olsun, Arnavutluk'ta kalacak "birkaç" Türk, Bulgar, Yunanın da hakları olacaktı: Arnavut dilinden sonra, okullarında ve ibadet yerlerinde kendi dillerini kullanabileceklerdi.[118] *Kalendari Kombiar*'da Arnavut ve Makedon sorunlarının iç içe geçtiği de fark edilebiliyordu; 1906'dan itibaren yılın olayları bir yandan "Arnavutluk ve Makedonya", diğer yandan "Yabancı" olmak üzere iki başlık altında sunuluyordu.

Osmanlı makamlarının 1880-1890 yıllarında şekillendirmeye uğraştıkları imgenin yaygınlaşması da, henüz Osmanlıların elinde olan Rumeli'nin büyük bir bölümünü (doğru veya yanlış) çoğunluk kavramından hareketle bir "Arnavutluk" ile özdeşleştirmek eğiliminin kesinlikle önünü açmıştı. En azından Yanya, İşkodra, Kosova ve Manastır vilayetleri için,[119] bir Pelasgos –satır arasında Arnavut– geçmişi fikriyle birlikte, bu bölgelerdeki Müslümanların çoğunun Arnavut olduklarının da her türlü Yunan veya Slav kimliğini inkâr etmek amacıyla salnamelerde öne çıkarıldığını görmüştük. Özellikle

116 Bu farklı seçeneklerde haliyle iki ayrı mantık fark edilmektedir: Mevcut idari taksimatı dikkate almak veya almamak.

117 Bkz. örneğin *La Nazione albanese*'de yayınlanan ve *Drita*'da da tekrar basılan (no: 13, 1/14 Temmuz 1902, s. 4) memorandum: Burada, bu beş vilayet için özerklik isteniyordu.

118 Bkz. özellikle *Drita*, no: 28, 22/9/1903, s. 1-2 ve no: 48, 30/7/1904, s. 1-2. Şahin Kolonja'nın burada yaptığı, Naim Fraşeri tarafından daha 1899'da Arnavutluk tarihi hakkındaki kitabında dile getirilmiş bir fikri yinelemekten ibaretti (N.H.F. *Istori e Shqiperise*, Sofya, 1899, s. 42).

119 Selanik vilayeti salnamelerinde Arnavutlara değinilip değinilmediğini doğrulama olanağı bulamadım.

Manastır salnamelerinde Makedonya, ilk sakinleri Pelasgoslar, yani Arnavutların ataları olan bir bölge gibi sunulmuştu. Bu tarihsel gerekçeyi hatırlatmak, tüm Makedonya'nın Arnavutluk içine katılmasına yol açıyordu; Makedon krizi ağırlaştıkça bazı Arnavutlar bu iddiayı öne sürmüşlerdi. Ayrıca, bir Avrupa/Anadolu farklılığına gönderme yapan bir Arnavut/Türk farklılığının inşa edilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa bölümünde yer alan bu bölgelerdeki Müslümanların çoğunluğunun "Arnavutlar"dan oluştuğu fikriyle buluşuyordu. "Arnavutlar" salt çoğunluğu oluşturan grup olarak değilse bile, en büyük nüfus grubu olarak algılanıyor ve sunuluyorlardı. 1896'dan sonra Osmanlı makamları açısından bu Arnavut'luğu öne çıkarmak, Arnavut milliyetçiliğindeki gelişmeden ötürü, daha hassas bir konu haline gelmişti. Bununla birlikte, 1903'ten itibaren, Büyük Güçler'in Makedonya'ya müdahalesinin giderek artmasıyla birlikte, Büyük Güçler'in denetimini sınırlayabilmek adına bazı bölgelere bir Arnavut kimliği vermek, yeniden Osmanlı makamlarının çıkarlarına uymaya başladı.

Bu şekilde tahayyül edilen Arnavut ulusunun Müslüman bileşeni merkezi öneme sahipti. Bu nedenle, Türk olmayan bir Avrupa ulusuna, hatta Türk olmayan Avrupalı Müslümanlar kimliğine yönelik bu inşa çabalarında İslâm'ın yerinin ne olduğu sorusunu sormakta yarar var. Aslında, bu inşalarda ulusal kimlik ile dinsel kimlik (Müslüman) arasında genelde hiçbir açık ilişki kurulmuyordu. Sami Frashëri'de, İslâm'a belli bir mesafe konmuştu; özellikle din değiştirmeler bahsinde, Arnavutların ya askeriyeye katılmak ("kılıç neredeyse din oradadır"), ya da Türkler tarafından aşağılanmamak için ihtida ettiklerini açıklıyordu. Zaten ona göre, Arnavutların iki ayırt edici özelliği bir yandan, ne Doğu ne de Batı'da alışılmış bir şey olan dinler arası iyi anlaşma, diğer yandan da dinlerden çabuk sıkılıp hep din değiştirme isteğiydi. "Arnavut, Müslüman veya Hıristiyan olmadan evvel Arnavuttur" diye vurguladıktan sonra, "ve kendi dinine, Pelasgosların dinine inandığı zaman ne ise öyle kalmıştır" diye ekliyordu. Yine de birlik olmanın zorunluluğu üzerinde durmak söz konusu olduğunda, Sami Fraşeri esas olarak dinsel bölünme sorununa gönderme yapıyordu. Ayrıca, Müslüman Arnavutları yanlarına çekmek için Türkler tarafından dinin, daha doğrusu "bağnazlığın" kullanılmasını da eleştiriyordu. Onun siyasal projesinde, bir yanda siyasal ve eğitsel alanla, diğer yanda dinsel alanın birbirlerinden tamamen ayrılması söz konusuydu: Din adamları sadece ibadet yerlerinde çalışacak ve okullara asla girmeyeceklerdi.[120]

120 Bkz. *Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 14, 28-29, 38 ve 81-83.

Şahin Kolonja'nın anlayışının da Sami Frashëri'ninkine çok yakın olduğu anlaşılıyor. Dini kullanmak durumunda kalsa da, onun Arnavut kimliği tanımına dinsel kimliklerin katkısı –pek– yoktu. Ona göre dinler egoistti, çünkü rakiplerinin inançlarını sistematik olarak reddediyor ve en iyinin kendileri olduğuna inanıyorlardı. Dinsel düzeyde Avrupa'dan çok daha ileri gözüken Japonya örneğini övüyordu. Orada birçok din hiçbir sorun çıkmadan bir arada var olabiliyordu; kimseye hangi dinden olduğu sorulmuyordu ve Batılı dinlerin bile ilerleme ile mutlaka bağdaşmadığının farkına varılmıştı.[121] Din adamlarını da sık sık ulusun düşmanları olmakla suçluyor ve Sultan Abdülhamid'in İslâm dinini kullanma biçimini kararlı bir biçimde reddederken, Ortodoksluğun Yunanistan ve Patrikhane tarafından araçsallaştırılmasını da eleştiriyordu. Bağlanmış aslan imgesini yeniden ele alarak, Arnavutluk'u iki zincirin tuttuğunu söylüyordu: "Türk"ün elindeki İslâm zinciri ve "Rum"un elindeki Ortodoksluk zinciri; gazetesinin 72. sayısında yer alan karikatür de bu fikri resimliyordu.[122]

İslâm konusunda ihtida meselesi değerlendirildiğinde, Şahin Kolonja da tıpkı Sami Frashëri gibi bunu tamamen faydacı bir fiil olarak görüyordu. Arnavutların İslâm'ı kabul etmesi, İslâm dininin kendisi için değil, siyasal ve ekonomik gücü ele geçirmek için gerçekleşmişti.[123] Bu yaklaşımda, ulusal kimlik karşısında İslâmi kimliğe fazla bir değer biçilmiyordu. Arnavutçulardaki hâkim eğilim, İslâm'ın Hamid bağnazlığı ve istibdadı ile eşanlamlı olarak gösterildiği, Avrupa-merkezli ve Hıristiyan-merkezli bir söylemin kopya edilmesi yönündeydi. Birçok Katolik rahibin de yazı verdiği Faik Konica'nın *Albania*'sı bu çizgide çok ileri gitmişti. Başyazar ihtidayı maruz ve zorunlu kalınan bir olay şeklinde gösteriyordu:

> "Hepimiz Hıristiyan aslımızın bilincinde olsak ve küçük düşürülmüş alınlarımız yenik atalarımızı İslâmcılığa katılmaya zorlayan kılıç darbelerini kalıtsal izler olarak taşısa da; Türklerin bize karşı işledikleri suçlar, bizim onlara yaptığımız hizmetler kadar büyük olsa da; yaralarımız asla unutulmayacak cinsten de olsa, artık cahil kalmamak özgürlüğüne dayanarak hiçbir kin taşımamak istiyoruz..."[124]

Albania'da bazı ihtidaların zorla olmaması ihtimaline de değinilmekle birlikte, İslâm'a katılımın yüzeysel kaldığı fikri her halükârda ağır basıyor-

121 *Drita*, no: 51, Ekim 1904, s. 1; ve no: 79, 1 Haziran 1906, s. 1-2.
122 *Drita*, no: 72, 15 Ocak 1906, s. 1-2.
123 *Drita*, no: 38, 5/18 Şubat 1904, s. 2.
124 *Albania*, c. A, s. 157.

du.[125] Örneğin Debre/Debar'daki ihtidalar, diğer yerlerden de yüksek bir oranda, yüzeysel olmuştu. Bölgedeki Arnavutlar İslâm'ın ne olduğunu gerçek manada bilmiyorlardı, tıpkı Hıristiyanlığın da ne olduğunu bilmedikleri gibi... Onlar için *bayram* sözcüğü, tıpkı kutlamaya devam ettikleri Aziz Georgios yortusu gibi, bir bayramdan, şenlikten öte bir şey ifade etmiyordu.[126] Faik Konica, Arnavutluk'taki dinsel husumetlere her zaman *Shqipetar* fikrinin hâkim olduğunu ısrarla vurguluyordu. Diğer yandan, Türkiye ile bağların dinsel nitelikte olmadığını, çünkü "Arnavutluk'un yarısının Hıristiyan olduğunu" belirtiyordu.[127]

Faik Konica'da, Arnavut ulusunun bu Hıristiyan "çehresi"ne vurgu yapılması, henüz örtük düzeyde de kalsa, İslâm'ın bir ölçüde reddiyle bir arada yer alıyordu. 1906'da dergisinde yayınlanan bir makalede, Müslüman Geglerin daha uzun süre İslâm'a sadık kalacakları, ama İslâm diniyle Toskëri Müslümanları arasındaki bağın çok daha zayıf olduğu ve tamamen yok da olabileceği fikri ileri sürülmüştü.[128] Müslüman Tosklar İslâm'a fazla bir bağlılık göstermemişler, çünkü kadınlar her zaman buna karşı çıkmışlardı. Ayrıca ulusal hareket de tavırlarında köklü bir değişime yol açmıştı: Müslüman Tosklar atalarının bu dini kabule zorlandıklarını anlamış ve "zorla yapılmış olanı bozma" isteğini duymaya başlamışlardı. Yine de, Tanzimat'a rağmen, eski dinine geri dönme özgürlüğü fiiliyata geçmediği için Tosk Arnavutlar protestolarını belli etmek için "içgüdüleri"yle bir başka yol bulmuşlardı: Bektaşiliğin benimsenmesi. Ama, Faik Konica'ya göre, Brailsford[129] tarafından ortaya konan bu "taktik" sadece geçici nitelikteydi. Zorlamanın ve âdetlerin ağırlığından kurtulduklarında, Tosklardan atalarının dini olan Hıristiyanlığa geri dönmeleri beklenebilirdi.[130]

Bu metinde bir diğer farklılığın gündeme getirildiğini kaydetmek gerekir: Arnavutlar içinde Geg/Tosk farklılığı. Nitekim, Müslüman Tosklarda devam eden kimlik inşa süreçlerinde, Tosklar ile Gegler arasında yeni terimlerle ifade edilen bir karşıtlık yavaş yavaş şekilleniyordu. Artık Osmanlı askerî

---

125 Örneğin Debar bölgesi örneği verilmişti; efsaneye göre, Sultan'ın temsilcileri tarafından ikna edilen bir baba ihtida etmişti, onu ikna eden gerekçe şuydu: Nasıl ki bir baba her zaman en küçük oğlunu tercih eder, insanlar da en son çıkan dini, yani İslâm'ı tercih etmeliydi (*Albania*, c. B, s. 50).

126 Aynı yer.

127 *Albania*, c. C, s. 78.

128 1990'lı yılların başlarında, İsmail Kadare'nin de aynı şekilde İslâm'ın önce Arnavutluk, ardından da Kosova'da zayıflayacağını düşündüğünü belirtmekte yarar var (Kadare, 1991, s. 50).

129 Burada Batılı bir yazara gönderme yapılması ileri sürülen görüşü destekleme mahiyetindedir. Brailsford ve Arnavutlarda Bektaşilik hakkında, bkz. daha ilerideki bölümler.

130 *Albania*, c. X, s. 144 vd.

makamlarının iki tarafı ayrı ayrı, hatta birbirlerine karşı kullanmalarına bağlı geleneksel imge söz konusu değildi. Geg Arnavudun veya "Kuzey Arnavudu"nun hâkim imgesi yine dağlarında yaşayan, boyun eğmemiş, özgür Arnavuttu. Ama süreli yayınların sayfalarında Gegce metinler Toskça metinlerle yan yana yer aldığında, lehçe farklılığı daha somut bir hal alıyordu. Özellikle de bu farklılık artık kültür düzeyi, ulusal bilinç ve dine bağlılık terimleriyle tanımlanıyordu. Geg Arnavut eğitilmemiş ve ulustan çok dine bağlı bir Arnavuttu.

Drita, Geglerin Osmanlı otoritesine boyun eğmemiş olmalarını selamlarken, yazıları olmamasına, reformlara karşı çıkmalarına ve cinayetler işlemelerine de hayıflanıyordu. Gazete, Kosova vilayetindeki Arnavutların Güney'deki kardeşlerine, "samimi Arnavutlar" olan Tosklara göre çok geride kaldıklarını ileri sürüyordu. Cehalet ve bağnazlık tarafından zehirlenmişlerdi.[131] Üsküp ve Prizren gibi şehirlerde yaşayan Müslümanların Arnavutça konuşmak yerine Türkçe konuşmaları üzücüydü. "Ulus için ne kadar yazık, ne kadar utanç verici bir durum bu! Bunda ne çıkarları var? Muhacir veya Slav mı olmak istiyorlar?" diye yakınıyordu *Drita.*[132] Dine ve Sultan/Halife'ye aşırı bağlılık anlamında bağnazlık da, bunun getirilmesinden "yabancılar" –yani Türkler ve Boşnak muhacirler– sorumlu tutulsa da, Geglerin bir özelliği olarak sunuluyordu.[133] *Albania*'da da, Tosklarn aksine Geglerin dillerine ilgi duymamaları ve dinin din, Arnavut'luğun da Arnavut'luk olduğunu anlamamaları eleştiriliyordu. Bir Hıristiyan Tosk ile bir Müslüman Gegi karşı karşıya getiren bir diyalogda, Müslüman Geg gâvur harfleriyle (*harfe kaurishte*) yazılmış bir kitabı niye okumak gerektiğini anlayamıyordu. Kendini "İstanbul'da bulunan bir vatansever" olarak tanıtan yazar, Gegëri Müslümanlarının çoğunlukla ulusun ilerlemesini engelledikleri ve bu nedenle Gegëri'de güçlü bir ulusal propaganda yürütmek gerektiği sonucuna varıyordu.[134]

Bu imgeye rağmen, Gegëri'de cereyan eden bazı olaylar –itaatsizlikler, isyanlar– Tosk veya diğer Arnavutçular tarafından milliyetçi tezahürler olarak yorumlanmak üzere kullanılabiliyorlardı. Örneğin Kosova'da 1899'da toplanan İpek/Peç meclisi konusunda Avusturya-Macaristan yetkilileri Faik Konica'dan dergisinde, Peç ve Debre/Debar Arnavutlarının Sultan'a sadakatlerini gösterdiklerinin, ama buna karşılık okullar açarak kültürlerini içinde

131 *Drita,* no: 23, 15/3/1903, s. 3-4, no: 26, 30/4/1903, s. 1 ve no: 67, 1/10/1905, s. 3.
132 *Drita,* no: 7, 15-28/2/1902, s. 3.
133 *Drita,* no: 10, 3-16/4/1902, s. 1-2 ve no: 11, 24/4/1902, s. 1-2.
134 *Albania,* c. A, 203 ve c. F, s. 15.

bulunuğu ilkel durumdan kurtarma olanakları talep ettiklerinin açıklanmasını istemişlerdi.[135] Ama Faik Konica farklı bir argüman kullandı. Meclisin tamamen dinsel nitelikte olduğunu reddederek, ulusal niteliğinin altını çizdi; yerel Arnavutların Anadolu sınırlarını değil Arnavut topraklarını savunma niyetinde olmaları bunu gösteriyordu.[136]

Bu Geg/Tosk farklılığı bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, kısmen gerçekliklere de dayanıyordu. Ulusal kimlikle dinsel (Müslüman) kimlik arasında açık bir bağ kurulan tek metin, Arnavutçu saflara katılan az sayıdaki Müslüman Gegden birinin kaleminden çıkmıştı. Hoca Voka, gerçek adıyla Said Naydeni üstelik bir ulemaydı; ama belirli bir Fransızca bilgisi de olduğuna göre, sıradışı bir ulemaydı. 1890'ların başında, İstanbul'daki Fatih medresesinde talebe iken, Jön Türklere katılmıştı. Tutuklanmasının ve Edirne'de hapse atılmasının ardından, kendisine hapisteyken Arnavutça kitaplar getiren Şahin Kolonja'nın etkisiyle Arnavutçuluğa yönelmişti. Bundan sonra, bir yandan İstanbul'da ulemalık eğitimini tamamlarken, diğer yandan da doğduğu bölge olan Debre/Debar'da ve Kosova vilayetinde Arnavut dilinde okuma yazmanın yaygınlaşması için uğraşmıştı. Özellikle de anadilinde bir ilmihal ve muhtemelen de bir alfabe yazmış, her ikisi de 1900'de Sofya'da basılmıştı.

Bu ilmihal, Latin harfleriyle Arnavutça kaleme alınmış ilk İslâmi dini eserdi. Ama içeriği sadece dini değildi. Said Naydeni bu esere, Müslüman kimlikle dinsel kimliğin birleştirildiği Arnavutçu kapsamda pasajlar da katmıştı: "Kur'an bilgiyi över. [...] Vatan bilgi ile korunur; din vatan aşkıyla güçlenir. Dolayısıyla insan vatanını ve ulusunu sevmeli ve düşünmelidir. Peygamberimiz şöyle demiştir: 'Vatan aşkı imandan gelir'." Ayrıca düşmanlar tarafından kullanılan başlıca silahın bilgi olduğunu da açıklıyordu. Bu düşmanlar Müslümanları Hıristiyan vatanseverlerden ayırmak için Arnavutluk'un her yerinde okullar açıyorlardı. Bu nedenle, bundan böyle bilginin, dini bilginin, ticaret ve sanatkârlık bilgisinin yayılması için uğraşmak gerekiyordu. Ayrıca hocaları, ulusun dilini kullanmaya ve bilginin yayılmasına yardım etmek için kitap yazmaya ve çevirmeye çağırıyordu.[137]

Jön Türk devriminden sonra gün ışığına çıkacak bir akımın habercisi

135 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), Viyana, 30/3/1899.

136 *Albania*, c. C, s. 47-48. Bu olaylar hakkında bir sonraki bölüme bakınız.

137 Hoxhe Voka, *Fe-rrefenjeseja e Muslimanevet*, transkriboi dhe pergatiti per shtyp Dr. Mahmud Hysa, Dibra, Keshilli i Bashkesise Islame, tarihsiz. Çift rakamlı sayfalarda eserin 1900'de Sofya'da, Arnavut Mbrothesia matbaasında yapılmış ilk baskısının tıpkıbasımı yer almaktadır (bkz. özellikle s. 14, 16, 70, 72, 74 ve 80).

olsa da, Said Naydeni örneği tektir. Bununla birlikte, Müslüman Tosk Arnavutçular ilk başlarda İslâm sorunundan ustalıkla kaçınan bir söylem benimsemelerine rağmen, giderek bu konuyu dikkate almak zorunda kaldılar. Örneğin *Kalendari Kombiar*'da yayınlanan bir metin, İslâm'ın sadece bazı Müslümanlar açısından değil, haliyle ulusun Hıristiyan kısmı açısından da bir sorun yarattığını ve ulusal kimlik nezdinde "itibarının iade edilmesi"nin şart olduğunu göstermektedir. İslam'ın ulusal kimlikle bağdaşabileceği, İslâm'ın "Arnavutlara sadece zarar vermekle kalmadığı" ispatlanmalıydı. Zorla veya çıkar gereği benimsenen bu din ne gibi yararlar sağlamış olabilirdi? Çünkü, makalede yinelendiği gibi, Arnavutlar ya zorla ya da servet, iktidar ve özgürlük edinmek için, çıkar gereği Müslüman olmuşlardı.[138]

Bu yararlar çeşitli türlerdeydi. Birincisi, İslâm, Ali Paşa, yani Tanzimat dönemine gelinceye kadar, Arnavutluk için bir zenginlik kaynağı olarak kabul edilmişti: Arnavutlar Türkiye ve İslâm için olduğu kadar, kendi adlarına ve evlerine taşıdıkları ganimet uğruna da savaşmışlardı. İkincisi, Müslüman cemaat geleneklerin ve âdetlerin korunduğu bir yer olarak tasvir edilmişti; İslâm dini cemaati komşu halklardan daha da uzaklaştırdığı için bu geleneklerin ve âdetlerin korunması mümkün olmuştu. Gerçekten de Arnavut/Yunan veya Arnavut/Slav farklılıklarında İslâm belirleyici bir rol oynuyordu. En önemlisi de, İslâm'ın Arnavut alanının genişlemesini kolaylaştırdığı kabul ediliyordu. İskender Bey döneminde Slavlık –yer adlarının da gösterdiği gibi– Arnavutluk'un tam ortasında mevcut iken, 20. yüzyıl başına gelindiğinde "cephe" artık Bitola (Manastır), Üsküp, Mitrovica veya Berane'ye taşınmıştı. Metnin yazarı, "Ulusumuz çok güçlüdür, milliyetini kaybetmemekte, bu milliyeti yaymaktadır" diye yazar. Ona göre, Müslüman Arnavutlar Ulcinj, Spuz, Podgorica, Mitrovica, Vranje ve Kurşumlija gibi bölgeleri "fethetmişlerdi" ve Makedonya da Slav akınını durduran Müslümanlar sayesinde Arnavutluk'un bir parçası olmuştu. Aynı şekilde, Aşağı Arnavutluk'un –Yunanların Epir'i– Müslüman Arnavutlar sayesinde Arnavutluk'un ayrılmaz bir parçası haline geldiğini savunuyordu. Şöyle bir mantık yürütüyordu: Ortaçağda bu bölgelerden pek çok Arnavut Yunanistan'a gitmiş ve bu topraklar boşalmıştı. Türkler gelinceye kadar da, çeşitli yerlerden kalkan Yunanlar buralara yerleşmişlerdi. Türkler geldikten sonra, Arnavutlar Yunanlaşmayı kesmişler-

138 1902 tarihli *Kalendari Kombiar*'da çıkan bu makale "Hıristiyan bir Korçalı" diye imzalanmıştı ve 1900'de Bükreş'te yazıldığı belirtilmişti ("Ç'na beri ne Shqipetareve islamismi?", *Kalendari Kombiar*, Sofya, 1902, s. 61-72). Yazarın Müslüman olması daha muhtemeldir. Ama bir Müslüman olarak, hele böyle bir konuda, Hıristiyanlara seslenemezdi.

di. Epir'e Arnavut niteliğini ihtida edenler vermiş ve böylece 1878'de Epir kurtarılmıştı. Yazar, Müslümanların Yunanlara karşı "bağnazlığı"nın dinden kaynaklandığını kabul ediyor, ama bu etkenin, 1897 Yunan-Türk savaşında görüldüğü gibi, Arnavutluk ve Arnavut ulusunun yararına olduğunu vurguluyordu.

İslâm'ın, daha doğrusu Müslüman Arnavutların Arnavut ulusunun varlığındaki rolünü öne çıkarmak için yapılan bu münferit girişimin dışında, özellikle 1905'ten itibaren *Drita* gibi bir gazetenin söyleminde İslâm'a gönderme yapan unsurlar çoğaldı. Müslüman Arnavutları daha fazla etkilemek söz konusuydu. Onlara milliyetçiliğin dinin aleyhine bir şey olmadığını, ama ulusal bağın dinsel bağdan daha önemli olduğunu açıklamak gerekiyordu. Latin harfleri Kur'an'a ters değildi, çünkü Kur'an'da bu soruna değinilmemişti ve Peygamberler insanın her türlü alfabeyle öğrenebileceğini belirtmişti. Arnavutça yazılar dine değil, dinin emrettiği gibi davranmayanlara karşıydı. Tarih, uluslarını savunmak için aralarındaki din ortaklığına rağmen kendi dindaşlarına karşı mücadele etmiş Katoliklerin, Ortodoksların veya Müslümanların örnekleriyle doluydu.[139]

Ama bunu yaparken, Arnavut Müslümanları Türklere ve Osmanlı hükümdarına bağlayan dinsel bağın birçok nedenden ötürü geçersiz olduğunu da açıklamak gerekiyordu. Abdülhamid adaletsiz bir sultandı. Arapların elinden gayrimeşru biçimde alınan hilafet Türklerin hakkı değildi.[140] Zaten Şahin Kolonja da, alaycı bir ifadeyle, Osmanlı hükümdarından sürekli olarak "Allah'ın Gölgesi" diye söz ediyordu. Osmanlı resmî retoriğine yakın bir söylem benimsemesinin nedeni, Sultan/Halife'nin İslâmi meşruiyetine daha iyi karşı çıkmak içindi. Daha genel anlamda, "Türk" ve "İslâm" kavramlarının ayrılması gerektiğini, çünkü Türkiye'nin "Müslüman dini"nin düşmanı olduğunu belirtiyordu.[141]

Şahin Kolonja için "Türk" ile "İslâm"ı birbirinden ayırmanın bir diğer yolunun, Aralık 1903'ten 1906'ya kadar Latin harfleriyle, daha doğrusu Arnavut dili için kullandığı Latin temelli alfabeyle Türkçe makaleler yayınlamak olduğu söylenebilir. İlk başta gösterilen gerekçe, Sofya'da Türk dili için gerekli hurufat ve tipografinin çok zor bulunduğu olsa da,[142] bu tercihin sa-

139 Bkz. örneğin *Drita*, no: 57, 11/2/1905, s. 2.

140 Bkz. *Drita*, no: 57, 11/2/1905, s. 1, no: 61, 27/5/1905, s. 1 (burada, Yemen'e gönderilen Arnavutların, Arapların din kardeşleri olarak, adaletsizlikler yapan barbar hükümete karşı ayaklanacakları duyurulmuştur) ve no: 87, 20/1/1907, s. 2-3.

141 *Drita*, no: 73, 1/2/1906, s. 1.

142 *Drita*, no: 34, 5-18/12/1903, s. 3.

dece maddi sıkıntılardan kaynaklanmadığı düşünülebilir. Bizzat Şahin Kolonja, Arnavutça okuma ve yazma bilmeyen, ama Türkçe bilen vatandaşlarına, aslında muhtemelen gerek Arnavutlara gerekse Türklere seslendiğini söyleyerek bu durumu açıklarken, bu alfabeyle Türk dilindeki tüm seslerin kusursuz bir şekilde aktarılabileceğini de vurguluyordu. Türk dilinde Arap alfabesinden Latin alfabesine geçişin tarihinde bu girişimin hiç dikkate alınmadığını sanıyorum. Büyük bölümü Arnavutça kaleme alınan bir gazete söz konusu olduğu için, bu, marjinal bir girişim olarak kalmıştı. Ama *Drita*'nın Osmanlı topraklarında, özellikle de memur, asker ve üniversite öğrencisi çevrelerinde oldukça önemli bir dağıtımı olduğu düşünülürse, bunun etkisini de hafife almamak gerekir.

Bununla birlikte, Müslüman Arnavutlar ile Müslüman Türkler arasında bir farklılık inşa etmek için Arnavutçuların kullandıkları tek yöntem, "Türk" ile "İslâm"ı birbirinden ayırmak değildi. Bazıları da Bektaşiliği, heterodoks tarikat İslâm'ını, "baskıcı Türkler" tarafından dayatılmış bir İslâm'ın reddi için bir yol, bir seçenek, bir özgünlük olarak görmüşlerdi.

BEKTAŞİLİK: TÜRK OLMAYAN, AVRUPALI VE "BAĞNAZ" OLMAYAN BİR İSLÂM

Arnavut milliyetçiliğinin gelişiminde Bektaşiliğin ve Bektaşilerin rolü sık sık vurgulanmıştır. Birkaç yıl önce ben de bu konuda bir makale yazmıştım.[143] Bununla birlikte, bu analizlerin –ben de dahil olmak üzere– yazarları, Bektaşilik ile milliyetçilik arasındaki bu yakınlığın doğal sonucu olan mitleştirmelerle aralarına yeterli mesafeyi koyamamışlardır. Üstelik bu çalışmalarda, tıpkı Türkiye'deki Alevilik gibi,[144] Bektaşilik de bağnazlık ile istibdadın eşanlamlısı olan Osmanlı makamlarının Sünniliğinin karşıtı, liberal ve hümanist bir tabiata sahip bir inanç sistemi olarak çoğunlukla özcüleştirilmiştir. Gerçi, Bektaşiliğin Sünni İslâm'a göre temsil ettiği dinsel farklılık, kültürel ve siyasal farklılığa dönüştürülmüştür. Ama gerek bu dönüşüm, gerekse Bektaşi tarikat ağının seferber edilmesi ancak kısmi ölçüde gerçekleşmiştir. En azından, iki ideolojiyi –Bektaşilik ve milliyetçilik– ve Bektaşi ağlarıyla Arnavutçu ağları karmaşık mekanizmalar birbirine bağlamıştır. İmparatorluğun ortasında Bektaşiliğin başka bir yönde evrildiğini, yine dönüşüm ve araçsallaştırılma üzerinden Jön Türk akımına yaklaştığını unutmayalım.

Üstelik, Bektaşiliğin dönüşümü ve Arnavutçuluk lehine araçsallaştırıl-

143 Clayer, 1995.
144 Bkz. Bozarslan, 2000 ve Massicard, c. 1, 2002, s. 59 vd.

ması büyük ölçüde Bektaşiliğin tabiatının değil, onun dışında oluşan etkenlerin sonucudur. Nitekim, başlangıçta Bektaşilik ile Arnavut milliyetçiliği arasındaki ortaklık, "liberal" olduğu varsayılan bir tabiattan veya Yanyalı Ali Paşa'nın politikasından ya da 1826'da Bektaşilerin uğradıkları baskılardan değil, esas olarak Frashëri kardeşlerin çabalarından kaynaklanmıştır. Onların da Arnavutçuluğunun, Bektaşiliklerinden çok Hellenizmle olan temaslarının sonucu olduğunu unutmamak gerekir.[145] Ayrıca Batılılar da bir dizi karşıtlığa (bağnaz/liberal, Türk/Arnavut, Asyalı/Avrupalı, vb.) denk düşen bir Sünnilik/Bektaşilik farklılığı imgesinin şekillendirilmesine katkıda bulunmuşlardı.

Balkan Yarımadası'nın batı şeridinde Bektaşilik ile Arnavut milliyetçiliğinin buluşması, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan farklı araçsallaştırma ve dönüşüm süreçlerinin bir bileşkesinin sonucudur. İbrahim Manzur'un Tosklarda sınırlı manada –henüz bir Bektaşi farklılığı olarak ortaya konmamış– işaret ettiği "Alici" farklılığın daha 1860'lı yıllarda Dora d'Istria tarafından kullanıldığını görmüştük. Dora d'Istria, "Şiilik" olarak nitelediği bu farklılığı, hür düşünür cemiyetleri olarak algılanan tarikatlara açık ve geldikleri "Ari ırkla" bağdaşabilecek, "farklı bir İslâm" benimsemek isteyen Arnavutların yaptığı bir tercih olarak değerlendiriyordu.[146] Doğu kriziyle birlikte, Bektaşilik rengini alan farklılık Yunanlar tarafından da kullanılmaya başlandı. Müslüman Arnavutların bir bölümüne bir Yunan kimliği verebilmek amacıyla, Dimitris Hassiotis Sünni Müslüman Arnavutların Kafkasya'dan gelip sonradan Müslüman olmuş Arnavutlar, Bektaşilerin ise Arnavutlaşmış ve İslâmlaşmış Yunanlar olduklarını ileri sürmüştü.[147] Epir'de "Alici" Müslümanların varlığının diğer devletler açısından da siyasi bir koz olarak kullanılmaya çalışıldığı anlaşılıyor. İran'ın 1882'de Yanya'da bir konsolosluk açması bunu düşündürüyor.[148]

Bektaşi ağı bizzat Arnavutlar tarafından da yine Doğu krizi sırasında kullanılmaya başlandı. Bir Bektaşi tekkesinin bulunduğu ve tekkenin babasının da bölgede belli bir nüfuza sahip olduğu Frashëri köyündeki bir Bektaşi ailesinden gelen Abdül Frashëri, bu nüfuzu Yunanistan'a toprak bırakılması

---

145 Midhat Frashëri, Naim konusunda şunları yazıyordu: "Bir Yunan okulunda öğrenci olan Naim, Yunanlara ve Yunanistan'a sevdalanmamıştı; ama bu ulusun kendi insanları ve ülkesiyle gururlandığını gören Naim'de ve onunla birlikte bu okulda okuyan kardeşi Sami'de Arnavutların da gururlanacak bir şeyleri olması arzusu uyanmış ve Arnavutluk tarihinde şerefimizi yayabilecek insanlar ve olaylar bulmaya çalışmışlardı" (Kokojka, 1901, s. 7-8).

146 Bkz. yukarıda s. 238.

147 Bkz. yukarıda s. 251.

148 Strauss, 1995, s. 304.

tehlikesine karşı ve özerk bir Arnavutluk adına girişmeyi düşündüğü faaliyette kullanmaya karar verdi. Faik Konica'ya göre,

> "Abdül Frashëri, Toskëri'deki hâkim din veya mezhep olan Bektaşi babalarını kazanırsa, Güney Arnavutlarının çoğunu yanına çekebileceğini anlamıştı. Çünkü, eskiden Türk hükümeti tarafından ağır baskılara uğramış ve bugün bile ancak çok sınırlı bir özgürlükten yararlanabilen bu babalar her zaman bu durumdan kurtulmanın yollarını aramışlardır. Dolayısıyla Abdül Bey onların bütün tekkelerini ziyaret etti ve (bu dinin başpiskoposu sayılabilecek, Fraşeri'li büyük-baba Aluş'un desteği sayesinde), özerkliği kazanmak amacıyla yakında girişilecek bir ayaklanmada ileri gelenler üzerlerindeki nüfuzlarını kullanmaları konusunda onları kolayca ikna etti."[149]

Bunun üzerine, Abdül Fraşeri Mayıs 1878'de Frashëri tekkesinde Güney Arnavutluk ileri gelenlerini bir araya getiren bir toplantı düzenlemişti.[150] Faik Konica'nın 1899'da ifade ettiği anlatıda, tarikatları 1826'da Sultan II. Mahmud tarafından kapatılan Bektaşilerin uğradıkları baskıların hatırası, Bektaşilerin özerklikten yana tavır almalarını açıklamak için kullanılmaktadır. Ama 1878'deki durumun gerçekten böyle olduğunu gösteren hiçbir şey yok. Aynı şekilde, Frashëri'li Baba Aluş'un 1877'de Djakovica'lı dervişlerinden Baba Âdem adında birini Prizren'de bir Bektaşi tekkesi kurmaya ve böylece Birlik için zemin hazırlamaya göndermesi de,[151] kesinlikle sonradan kurgulanmış, Bektaşiliği Arnavut milliyetçiliğinin kurucu hadisesi olarak kabul edilecek olayla ilişkilendirmeyi amaçlayan bir anlatıdır. Prizren'deki Avusturya konsolosunun 26 Şubat 1914 tarihli bir raporuna göre, bu şehrin Bektaşi tekkesi gerçekten de Baba Âdem tarafından, ama ancak 1890'a doğru kurulmuştur.[152]

Abdül Frashëri'nin Doğu krizi sırasında Güney Arnavutluk'ta bazı Bektaşi babalarının nüfuzunu kullanmayı bildiğinden söz edilecekse, tarikatın ideolojisini önce kullanıp, sonra da dönüştürenlerin esas olarak onun kardeşleri Şemseddin Sami ve özellikle de Naim Frashëri olduklarını belirtmek gerekir. 1880'li yıllarda, Sami Arnavutlar arasında, Sünni Müslümanların yanı sıra, Bektaşi Müslümanların da var olduğunu öne çıkarmıştı. Naim'in nasıl daha ileri gidip, Bektaşi öğretisini kullandığını (İmam Hüseyin'in şehadeti,

---

149 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, "Mémoire sur le mouvement national albanais", Brüksel, 1899, s. 8-9.

150 Frashëri, 1990, s. 175-176.

151 Rexhebi, 1970, s. 339.

152 HHStA, PA XXXVIII/405, Lejhanec, Prizren, 26/2/1914.

Tomor tepesinin Abbas Ali'nin türbesinin bulunduğu yer olarak gösterilmesi)[153] ve ulusal kimlik inşası içine tek bir "hakiki Allah" inancını kattığını görmüştük. Ama 1890'lı yıllardaki siyasal dönüşümlerle birlikte, Naim Frashëri Bektaşiliği, özellikle milliyetçi bir boyut katarak, dönüştürmeye uğraştı. İlk kez 1896'da yayınlanan *Bektaşiler Kitabı*'nda,[154] John Kingsley Birge'ün düşündüğü gibi tarikatın dışında kalan insanlara değil,[155] bizzat Bektaşilere ve özellikle de onların ruhani liderlerine seslenerek tarikatın öğretisini yeniden ifade ediyordu. Nitekim, Naim nesir metnin son bölümünde şunları yazıyordu:

> "Onlara 'baba' diyen ve onlar adına yemin eden bu ulus için gece gündüz [ruhani liderler] uğraşsınlar, ileri gelenler ve ihtiyarlarla birlikte Arnavutluk'un ve Arnavutların selameti için, Uluslarının bilgisi ve medeniyeti için, dilleri için ve refah ve ilerlemeleri için çalışsınlar. İhtiyarlar ve ileri gelenlerle birlikte, tüm Arnavutlar arasında sevgi ve kardeşliği, birlik ve dostluğu yaratsınlar ki onlar birbirlerinden ayrılmasın, Müslümanlar ve Hıristiyanlar bir arada olsun, her şey daha iyi gitsin, tüm dünyada övülen Arnavuda artık hakaret edilemesin. Arzu ve akılla düşünen ve çalışanlar için bütün bunlar zor değil, [aksine] çok kolaydır."[156]

Naim Frashëri'nin sözlerini, tarikatın ruhani liderlerine ancak bu milliyetçi tavrı benimsedikleri takdirde "baba" ve "rehber" denilebileceğini ve kendisinin bu metni yazdığı dönemde durumun böyle olmadığını belirterek noktaladığını da vurgulamak gerek.

Ayrıca, sevgi, bilgi, hatta ilahi olanla ilişkili ışık kavramlarını da dönüştürerek, tarikatın öğretisi içine Arnavutçu bir bileşen katıyordu. Mistik kardeşlik ve sevgi din ve mezhep farklılıklarının ötesine geçerek ulusal bir kardeşlik haline gelebilirlerdi: "Bektaşiler hem kendi aralarında, hem de tüm insanlarla manevi kardeştir"; "diğer Müslümanları ve Hıristiyanları kendi canları gibi severler"; "en çok da vatanı ve vatanseverleri severler"; "hakiki Bektaşi-

153 *Kamusü'l-âlem*'de (c. 4, 1311/1895-96, "Tomor" maddesi), Şemseddin Sami Tomor dağını, Abbas Ali'nin gömüldüğü yer olarak gösterir ve Tomor dağının Homeros ve diğer antik yazarlar tarafından Pelasgosların tapınağının bulunduğu Dodone olarak betimlenen Tomaros dağı ile aynı yer olabileceğini de belirtir.

154 Fraşeri, 1896. Bu risale 1908'de Sofya'da, 1910'da Selanik'te, 1921'de Korçë'de ve 1996'da Tiran'da yeniden basıldı. Birçok kez tercüme edildi: *Albania*'da Faik Konica tarafından kısmen (c. A, s. 174-176, 193 ve 212-213), F. W. Hasluck tarafından (İngilizceye), sonra 1920'li yıllarda H. Bourgeois tarafından (Fransızcaya) ve Norbert Jokl tarafından (Almancaya) çevrildi. Bkz. Clayer, 1995, s. 292, dipnot 36.

155 Birge, 1965, s. 171, dipnot 3.

156 Fraşeri, 1896, s. 14.

ler başka dinlere inananları yabancı olarak görmezler"; "tüm dinlere ve kitaplarına saygı gösterirler." Bu ifadeler, gerçek Bektaşilikten çok, Naim Frashëri'nin "tahayyül ettiği" bir Bektaşiliğe uygundu. Ayrıca onda Allah'ın bilinmesi ve ilahi ışık bilgi ve eğitimle eşanlamlı hale geliyordu. Özellikle Bektaşi babaları ilim ve irfan sahibi olmalıydı (ona göre, durum her zaman böyle değildi). Üstelik, Bektaşiler tarafından mistik ve mistik olmayan bilgiler yolunda tekâmül etmek için kullanılan dil yabancı bir dil değil, anadilleri olmalıydı.

Naim Frashëri, eklediği milliyetçi bileşenin yanı sıra, Bektaşiliği "Büyük ve Hakiki Allah"a, Muhammed-Ali'ye, Hatice ve Fatma'ya, Hasan ve Hüseyin ile birlikte on iki imama inanç olarak tanımlıyordu. Bektaşilerin "babası" Ali, "annesi" Fatma ve ataları altıncı imam Caferü's-Sadık ve Hacı Bektaş olduğu için, tarikata aidiyeti bir tür akrabalık olarak sunuyordu. Ona göre, tevhid-i vücud ve tenasüh de Bektaşi öğretisinin merkezi bileşenleriydi: Kâinatın kendisi uluhiyyettir; her şey, hatta hakiki Allah bile insandadır. Bektaşi olmak, kötülük değil iyilik yapmaktı, aynı zamanda erkekler ve kadınların –kadınların örtünmesini kabul etmiyordu– eşitliğini kabul etmekti. Naim Frashëri ibadet olarak, Muharrem ayı başında, Hüseyin'in Kerbela'daki şehadeti anısına tutulan matem orucunu ve niyaz adı verilen özel duayı öne çıkarıyordu. Zaman zaman ileri sürülenin aksine,[157] bu düzeyde Bektaşiler ile Sünni Müslümanlar arasında çok kesin bir sınır çizmeye çalışmıyordu; Bektaşilerin camilerde de hem niyaz edip hem namaz kıldıklarını ve ne Ramazan'ı ne de İslâm'ın diğer şartlarını inkâr ettiklerini açıklaması bunu gösteriyordu.

Naim Frashëri'nin Bektaşilikle ilgili ikinci kitabı, Kerbela destanını ve Hüseyin'in şehadetini işleyen uzun bir manzum destandır. İki yıl sonra, 1898'de yayınlandı.[158] Naim bu eserinde, Fuzuli'nin Kerbela olaylarını anan, matem döneminde okunan ve 19. yüzyıl başından beri birçok kez tamamen veya kısmen Arnavutçaya çevrilmiş uzun şiiri *Hadikatü's-Süeda*'dan esinlenmiştir.[159] Bununla birlikte destanı milliyetçi bir şiire dönüştürür ve metnin son bölümlerinde[160] Bektaşi Arnavutları sadece Kerbela'yı hatırlamaya değil, tüm Arnavutların aynı aileye ait ve din farklılıklarına rağmen bölünmemiş olduklarını, çünkü tek bir Allah'a tek bir inancın söz konusu olduğunu görmeye çağırır. "Birlik", "kardeşlik", "iyilik", "bilgelik", "bilgi", "dil", "vatan"

157 Bkz. örneğin Duijzings, 2000, s. 168.

158 N.H.F., *Qerbelaja*, 1898, s. 347. Bununla birlikte, bu şiir en geç 1895'te yazılmış olmalıdır, çünkü yeğeni Midhat Frashëri'ye göre, hasta olan Naim ömrünün son beş yılında hiçbir şey kaleme alamamıştı (Kokojka, 1901, s. 36).

159 Clayer, 1995, s. 105.

160 *Qerbelaja*, prej Naim H. Fraşeri, Tetove, AZA-Sesoft, 1996, s. 130-137.

ve "ulus" sözcükleri şiir içinde sonu gelmez bir biçimde yinelenmekte, iki ana mesajı bir yandan Arnavutların birleşmesi gereği, diğer yandan Allah'ın ulusa verdiği dili öğrenmek ve "Yezidler"in, yani başka diller öğreten hainlerin peşinden gitmemek gereği oluşturur. Yazarın sözlerini noktalarken Allah'a ettiği dua da Arnavutlarda milliyetçi bir duygunun ve eğitimin gelişmesine ilişkindir: "Arnavudun eskisi gibi cesur olmasını, Muhtar'ın Hüseyin için öldüğü gibi vatanı için ölmesini, barbarlık içinde kalmamasını, medeni, ilim ve irfan sahibi olmasını, vatanı şereflendirmesini sağla."

Naim Frashëri'nin bu eserde genel anlamda Arnavutlara seslendiği de varsayılabilirdi. Ama birçok kez tamamen Bektaşilere özgü inançları öne çıkarmıştı. "Niye Ali'yi severiz, çünkü iyi olanı yapmıştır"; "Allah'a ve Muhammed-Ali'ye, Hatice ve Fatma'ya inanırız" diye yazıyordu. Ayrıca, bir önceki risalede olduğu gibi, doğrudan tarikatın ruhani önderlerine sesleniyordu: (s. 136) "Siz dervişler ve babalar!":

> "Siz de Arnavutluk'u kurtarmak için çalışıyorsunuz. Arnavut sizin adınıza yemin ediyor ve sizinle birlikte olmaktan hoşnut; siz de Arnavutlar için, onların çıkarları, size yabancı olmayan vatanınız, Tanrıların dili olan Arnavutluk dili için, Arnavudu doğru yola sokmak için [...] Hasan ve Hüseyin için, kendiniz ve vatanınız için, ışığa doğru bir çıkış yolu buluncaya kadar gece gündüz uğraşın."[161]

Bu metin ve ana konusu –Kerbela vakası– hakkında yapılan bazı yorumlarda, Naim Frashëri'nin bu hadiseyi bağımsızlık mücadelesi için veya Sırp milliyetçiliği açısından Kosova savaşı ne ise onun karşılığı olacak bir ulusal mit inşası için bir örnek olarak öne çıkarmak istediği söylenmiştir.[162] Halbuki burada "bağımsızlık mücadelesi"ne açık bir gönderme yoktur. Ana mesaj, Hüseyin'in devrindeki Arap ulusu gibi, "özü itibariyle kötü kişilikler" ve "düşmanlar" yüzünden bölünmüş bir ulusun bunlar tarafından konan engellere rağmen birleşmesi gerektiğidir. Tabii ki Yezid ve Muaviye figürlerinin arkasında, Türkler, Osmanlılar veya Abdülhamid'in mutlakıyetçi idaresi de görülebilir. Zaten başka Arnavutçular tarafından da bu özdeşlik kurulacaktır. Ama aynı zamanda Yunanlar, Slavlar veya başka milliyetçiliklere katılan Arnavutlar da görülebilir. Ayrıca, Naim Frashëri'nin Kerbela şehadetini gerçek

161 *A.g.e.*, s. 136. Mayıs 1899'da Avusturya konsolosu August Kral'ın Naim Frashëri'nin bu iki eserini, Kur'an'ın başka dillere çevrilebileceğini ve Müslümanların Hıristiyanları sevmesi gerektiğini gösteren, "bağnazlık karşıtı" eserler olarak değerlendiriyordu (HHStA, PA XXXVIII/390, Manastır, Kral, 1/5/1899).

162 Örneğin Duijzings, 2000.

bir ulusal mit haline getirmek niyetinde olduğu pek söylenemez, çünkü birinci amacı babaları ve dervişleri milliyetçilik doğrultusunda bir rol oynamaya sevk ederek bu akımın Bektaşiler içinde yayılmasını sağlamak gibi gözükmektedir. Naim Frashëri'nin Kosova savaşına denk bir mit şekillendirmek istediği iddiası da pek inandırıcı gelmemektedir. Çünkü onun Arnavutçuluğu öncelikle Hellenizm ve Osmanlı iktidarıyla referans/karşıtlık içinde belirlenmekteydi ve Slavizme karşıtlık mevcut olsa bile ikincil düzeydeydi.

Kardeşi Şemseddin Sami Frashëri'nin 1896'dan sonra Bektaşiliği kullanması ise çok daha önemsizdir. O, Bektaşileri ayrı bir dinsel cemaatin üyeleri olarak görmüyordu. Ona göre, Arnavutluk'un özerkliği çerçevesinde, mevcut üç dinsel cemaat –Müslümanlar, Ortodokslar ve Katolikler– sırasıyla bir büyük müfti, bir eksarh ve bir başpiskopos tarafından yönetilmeliydi. Yine de Arnavut Bektaşiliğinin Osmanlı Bektaşiliğinden özerk olacağını öngörüyordu, çünkü bu özerk Arnavutluk'taki Bektaşilerin vilayetin herhangi bir yerinde bulunacak bir dede-babaya (*krye-baba*) bağlı olacaklarını, onun diğer babaları atayacağını ve bir meclisin desteğiyle tarikat faaliyetlerine rehberlik edeceğini düşünüyordu.[163] Midhat Frashëri'ye göre, Naim de Bektaşileri, Anadolu'daki Hacı Bektaş Pir evine gitmek zorunda kalmadan babaları atayabilecek bir dede-babaya Arnavutluk'ta ihtiyaç olduğu konusunda ikna etmeye çalışmıştı.[164] Ama en ilginci Şemseddin Sami'nin fikridir: Ona göre, Arnavutlar, masonların veya Bektaşilerin aralarında kardeş olmaları gibi, kardeş olmalıydılar.[165] Demek ki Bektaşilere tüm Arnavutlarla kardeş olmalarını söylemek değil, Arnavutlara ulusu büyük bir cemiyet, büyük bir tarikat, büyük bir aidiyet ağı gibi algılamaları çağrısında bulunmak söz konusuydu.

Bektaşiliği Arnavutçuluk yararına kullananlar ve yeri geldiğinde dönüştüren Arnavutçular sadece Frashëri kardeşler değildi. Tarikatla şu veya bu ölçüde bağlantılı olan birçok süreli yayın editörü de 1896-97'den itibaren aynı yolu izlediler. Faik Konica 1896'dan itibaren Bektaşiliği Arnavut milliyetçiliğine bağlamak istemiştir. Derviş Bey Elbasani'ye gönderdiği (Fransızca) bir mektupta, şu başlığı taşıyan seksen sayfalık bir makale yazdığını açıklıyordu: "Arnavutluk'un geleceği ve 19. yüzyıldaki bağımsızlık çabaları üzerine deneme. Ali Tepeleni. 1831 devrimi. 1866 ayaklanması. Abdül Bey ve 1879-1880 isyanı; bu isyanda Bektaşiliğin rolü. Günümüzdeki hareket. Apostolo Margariti ve Peder Faveyrial. Naçio ve anti-Hellenik hareket." Bu makale hiçbir zaman yayınlan-

---

163 *Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 81-82.
164 Kokojka, 1901, s. 36.
165 *Shqiperia. Ç'ka qene*, 1899, s. 91.

madı. Ama gönderildiği Avrupa dergisinin editörünün sadece Bektaşiliğe ilişkin bölümü yayınlamak istemiş olmasını kaydetmekte yarar var.[166]

1897'de bu kez kendi yayın organına sahip olan Faik Konica, gerek dışarıya gerekse içeriye karşı belirli bir Bektaşilik imajı şekillendirmeye gayret etti. Dergisinin ilk sayılarında, Fransızca konuşan okuyucu kitlesi için Bektaşileri dinsel düzeyde "bağımsız" Arnavutların arasında, Protestanların ve din konusundaki hür düşüncelilerin yanında tasnif ediyordu. Bektaşiliği, "bir ibadeti ve törenleri olan bir din"den çok "bir panteist ilkeler manzumesi" olarak değerlendirilmesi gerekecek kadar gelişmiş bir İslâmi mezhep olarak gösteriyordu.[167] Ayrıca, derginin Arnavutça bölümlerinde muhiblerine Arnavutluk'tan söz eden Frashërili Baba Aluş örneğini öne çıkarıyor ve Arnavutçulara bu baba onuruna yazılmış bir şiiri tüm Arnavutluk'a yaymalarını öneriyordu. Bu şiirde, muhiblerine gökten seslenen baba şöyle diyordu: "Vatan için çalışın, Bektaşi olan Arnavutluk için uğraşsın, onun dilini okusun, Muaviye'yi inkâr etsin!"[168] Faik Konica'nın Kasım 1897'de Viyana'da Avusturya-Macaristan yetkililerileyle yaptığı bir görüşmede, Arnavut ulusal propagandasında Bektaşilikten nasıl yararlanılabileceği açık açık konuşulmuştu: "Tüm dini önderlerle, özellikle de Bektaşilerle dostane ilişkiler kurmak gerek; onların nüfuzu hem şimdi hem gelecekte yararlı olabilir ve dinsel açıdan özerklik gösteren eğilimleri üstü kapalı bir şekilde teşvik etmekte fayda var."[169] Birkaç yıl sonra, Kuzey Arnavutluk'ta girişilen Bektaşi propagandasında kaydedilen ilerlemelerden hoşnut olan Faik Konica, Sünnilik/Bektaşilik farklılığını bağnazlık ile ilerleme arasındaki karşıtlık şeklinde ifade ediyordu.[170]

Abdül'ün oğlu ve Naim ile Saim'in yeğeni olan Midhat Frashëri örneğinden de söz edilebilir. O da yayıncılarından biri olduğu *Kalendari Kombiar*'da birkaç baba ve derviş hakkındaki övgüler üzerinden Bektaşiliği tanıtmıştı.[171] Şahin Kolonja da gazetesi *Drita*'da bir "Bektaşi diyalektiği"ne baş-

---

166 Bkz. Konica, 2001, s. 5-10; ve Konitza, 2000, s. 6-9.

167 *Albania,* Brüksel, 1897, c. A, s. 88. Bkz. ayrıca s. 111 ve 142-143, Bektaşiliğe hasredilmiş iki not; Faik Konica bunlarda Naim Frashëri'nin metinlerine dayanarak Bektaşiliğin öncelikle panteist niteliği ve İslâm'la çok zayıf bir ilişkisi olduğu üzerinde durur. Naim Frashëri'nin *Bektaşiler Kitabı*'ndan bölümlerin Fransızca çevirilerini yayınladığını da belirtelim (s. 174, 193 ve 212).

168 *Albania,* Brüksel, c. A, 1897, s. 126 ve 153.

169 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, Faik Konica'nın mektubu, Viyana, 26/11/1897.

170 HHStA, PA XIV/19 Albanien, Tomar XII/2, Faik Konica'nın mektubu, Brüksel, 24/3/1901. *Albania* dergisinde 1897'den sonra bir daha Bektaşilikten söz edilmediğini kaydedelim.

171 1903 tarihli *Kalendari*'de, Midhat Frashëri bölgesinde ziraati geliştiren Permet kazasından Baba Fetah örneğini vererek Müslümanların hepsinin de kötü memurlar olmadıkları mesajını Müslümanlara aktarmayı amaçlamıştı (*Kalendari Kombiar,* 1903, Sofya, Mbrodhesia, 1903, s. 54).

vuruyordu. Nitekim, gazetede yayınlanan kısa Türkçe metinlerde Hamid yönetimi *yezidiye* veya *yezidane,* yani Yezid gibi gaddar diye tanımlanıyordu.[172] Sultan'ın İslâm sayesinde Müslüman Arnavutları ve Patrikhane ile Bulgar Eksarhlığı'nın da Ortodoksları yanlarına çekme girişimlerini eleştirdiği bir makalesinde, Şahin Kolonja bu politikaları kırabilecek bir seçenek olarak Bektaşiliğe örtülü bir gönderme bile yapmıştı. "Akrebin" yani Sultan Abdülhamid'in "burnunu" ve iki Ortodoks önderin sakallarını kesen Zülfikâr'ı kuşanmış Ali ve "onun ruhu" olan Hacı Bektaş imgelerini kullanıyordu. Bektaşilik Arnavutlar için kurtarıcı bir potansiyel oluşturmakla birlikte, yine de Şahin Kolonja'ya göre asıl sorun Bektaşi liderlerinin ataletiydi: Epey yaygın olan afyon çekip uyuşan dervişler imgesini kullanıyordu.[173] Bu da Bektaşi hareketliğinin kendiliğinden gerçekleşmediğinin bir başka kanıtıdır.

Faik Konica örneğinde gördüğümüz gibi, Batılılar da Arnavut Bektaşiliğinin mitleştirilmesine olmasa bile, en azından bu mitleştirmenin kâh edebiyat, kâh diplomatik çevreler aracılığıyla yaygınlaştırılmasına, ama yine 1890'ların ortalarından itibaren katkıda bulunmuşlardı. Çünkü ne Orta Arnavutluk'ta ve Ergiri/Gjirokaster bölgesinde Bektaşilerin varlığına değinen Johann Georg von Hahn'ın, ne de onlardan hiç söz etmeyen Hyacinthe Hecquard'ın 19. yüzyıl sonunda dolaşan fikirlerden bahsettiklerini unutmamak gerek.[174] Örneğin geniş kitleye Yanyalı Ali Paşa ile Bektaşiler arasında bir ittifak olduğu fikrini ilk yayanlardan biri Fransız konsolosu Degrand'dı ve bu bilgiyi Kruje Bektaşilerinden derlediği kesindi. Nitekim, Degrand bu "mezhebin" koruyucusu olan Ali Paşa tarafından Krujë'ye gönderildiği ileri sürülen Şeyh Mimi'nin (Shemimi) hikâyesini nakletmektedir.[175] Birkaç yıl sonra, Konsolos Ippen Bektaşilerin Mustafa Paşa Bushatlı tarafından, rakibi Yanyalı Ali Paşa ile bağları nedeniyle, 19. yüzyıl başında İşkodra'dan kovulduklarını açıklıyordu.[176]

Ali Paşa ile Bektaşiler arasında bulunduğu varsayılan bu ittifak ancak birkaç yıl sonra milliyetçi bir boyuta bürünmüştür. 1905'te Makedon krizi giderek keskinleşirken yeni bir Batılı eser sadece Ali Paşa ile Bektaşiler arasındaki yakın bağ üzerinde durmakla kalmıyor, onu aynı zamanda Bektaşilik ile

172 Bkz. örneğin no: 38, 3-18/2/1904, s. 4 ve no: 42, 12/4/1904, s. 4.

173 *Drita,* no: 10, 3-16/4/1902, s. 1-2.

174 Hahn, c. I, 1854, s. 85-90; Hecquard, 1858, s. 254-255 (Kruje hakkında) ve 256-257 (Tiran tarihi hakkında).

175 Degrand, 1901, s. 209-211. 1896'ya doğru bölgede bulunan Ali Emiri de benzer bir hikâye anlatmaktadır (Karateke, 1995, s. 145-146).

176 Ippen, 1907, s. 36.

Arnavut milliyetçiliği arasındaki ortaklığın kökeni olarak gösteriyordu. Bu eserin yazarı olan Hellen yandaşı Henry Noel Brailsford "insani bir kuruluş" olan *British Relief Fund* hesabına Makedonya'da aylarca kalmıştı. Ona göre, Arnavutlar kahraman İskender Bey'in ölümünden sonra yitirdikleri ulusal bağımsızlığı Ali Paşa yönetiminde yeniden düşünmeye başlamışlardı. Paşa Arnavutlara Türklerden nefret etmeyi öğretmiş ve onlardaki milliyet duygusunu kısmen siyasal nedenlerle, kısmen de "içgüdüyle" teşvik etmişti. Arnavutları Türklerden ayırmak için de sapkın Bektaşi mezhebini Müslümanlar arasında yaymıştı.[177]

Ali Paşa, Bektaşilik ve Arnavut milliyetçiliği arasındaki ilişkilerin mitleştirilmesi, bu Batılı yazarlar sayesinde yavaş yavaş billurlaşırken,[178] aynı yazarlar Sünni İslâm'a karşıt bir Bektaşilik imgesinin güçlenmesine de katkıda bulundular. Degrand, hocaların ve Bektaşi babalarının birbirlerini karşılıklı eleştirdiklerini naklediyor, hatta şunları yazıyordu: "Hocalar onların ateşli düşmanları, her zaman onları serseri diye niteleyerek, dinsel hoşgörülerinden dolayı suçlayarak aşağılamaya hazırlar. [...] Muhammed ile Ali arasında sürekli mücadele var."[179] Krujë, Çermenikë, Bulqizë, Okshtun, Martanesh, Mallakastër, Korçë, Kolonjë, Leskovik, Përmet, Ergiri/Gjirokastër ve daha sınırlı ölçüde Prizren, Üsküp, Kalkandelen ve Kiçevo bölgelerini, tarikata bağlı bölgeler olarak tanıtan Ippen, Bektaşiliğin içeriden hatırı sayılır ölçüde değiştiğini ve "Ortodoksluktan çıkıp nefret ettiği resmî İslâm'ın öfkeli bir muhalifi haline geldiğini", Sünni Müslümanların da tarikat üyelerini eleştirdiklerini belirtiyordu.[180]

Bu Batılı gözlemcilere göre, Bektaşilik ile Sünnilik arasındaki bu karşıtlık öncelikle inançlar ve ibadetlerdeydi.[181] Naim Frashëri'nin *Bektaşilerin Kitabı* adlı eserinde ileri sürdüğünün aksine, Ippen Bektaşilerin İslâm'ın farzlarını dikkate almadıkları üzerinde duruyordu: Camileri yoktu, beş vakit namaz kılmıyorlardı, aptest almıyor ve Ramazan'da oruç tutmuyorlardı. İbadetleri evliya kültü ("birçok türbeleri vardı"), Muharrem ayının başındaki matem orucu ve Şiiler gibi Hasan ve Hüseyin'in şehadetlerinin anılması etrafında odaklanmıştı.

Daha genel anlamda, onların gözünde asıl karşıtlık Bektaşiliğin "hoş-

177 Brailsford, 1906, s. 232-233.

178 Ali Paşa ile Bektaşiler arasındaki bağlar hakkında, bkz. Clayer, 2002.

179 Degrand, 1901, s. 246.

180 Ippen, 1907, s. 73.

181 Matem döneminin sonunda kutlanan aşure bayramı konusunda, Degrand "gerçek Müslümanlar"ın da bunu kutlamaya başladıklarını kaydetmişti (Degrand, 1901, s. 234).

görülü" ve "liberal" tabiatı ile Sünniliğin "bağnaz" ve "baskıcı" niteliği arasındaydı. Yukarıda gördüğümüz üzere, Degrand, hocaların Bektaşi babalarını hoşgörüleri nedeniyle suçladıklarını ileri sürüyordu. Fransız konsolosuna göre, zaten Krujë ahalisi de zorla din değiştirdiği için bir protesto işareti olarak İslâm'ın bu özel biçimini benimseyerek Bektaşi olmuştu. 1826 olayları da (Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ve Bektaşiyye'nin yasaklanması) tarikat mensuplarını kurban durumuna sokmuştu: "Celladın satırı altında can veren, denize atılan veya boynuna yağlı urgan geçirilen Bektaşilerin, Paşaların, Babaların, Dervişlerin, tarikat mensuplarının sayısının 60.000'den az olmadığı tahmin edilmektedir."[182]

Ippen de Bektaşiliği, Hıristiyanlar ile "dingin", ama Sünnilik ile çatışmalı ilişkiler içinde olan liberal ve gizli bir öğreti olarak görüyordu.[183] Çünkü Bektaşiliği Sünniliğe karşıt, liberal ve hoşgörülü bir İslâm olarak sunmak, onu "Türk olmayan", hatta Avrupalı yapmanın bir biçimiydi. Hem dönemin Bektaşi çevreleri içindeki, hem de İslâm ve Türk korkusu yaşayan bir Avrupalı olarak kendi kimlik inşa süreçlerine tanıklık eden Brailsford'un söyleminde bu kayma çok iyi algılanmaktadır.[184] Ali Paşa konusunda da, "okuma yazma bilmeyen bu ihtiyar vahşi"ye bir vatansever gibi bakmanın saçma olacağını ve onun Arnavutların dayanışmasına ve ulusal bilincine hiç böyle bir niyet taşımadan katkı yaptığını ekleyen de o değil midir?

Brailsford'a göre Arnavutlar, "Ortaçağ Avrupalıları", yani henüz barbarlık halinde olsalar bile, yine de Türklerin aksine Avrupalıydılar. Dolayısıyla onların İslâm'ı Asyalı Türklerin bağnaz İslâm'ıyla aynı olamazdı. Arnavutların çoğu, İslâm'ı benimseyen tüm Hint-Avrupa halkları gibi "gevşek Müslümanlar"dı ve birçoğu da tamamen sapkındı. Çünkü ona göre İslâm, Avrupa ırkından bir halk için tatmin edici bir inanç oluşturamazdı. Ama İslâm bünyesinde onun öğretilerini genişleten ve yeniden tanımlayan çeşitli mezhepler gelişmiş, bunlar İslâm'ın "katı ve pozitif öğretisi içine" bir mistisizm unsuru katmışlardı. Brailsford Arnavutluk'ta, özellikle güneyinde ve Girit'te bu mistik İslâm'ın özellikle Bektaşiler, yani "İslâm'ın masonları" tarafından temsil edildiği saptamasını yapıyordu. Nitekim ona göre, Bektaşilik tüm Doğu dinlerinden alınmış unsurları, panteist teolojisi, evrensel sevgi ve genel bir hoşgörü vazetmesiyle, Avrupa ırkından halklara daha uygun gelen liberal ve sapkın bir İslâm biçimiydi. Avrupalılıkla bağdaşabilen bir İslâm ko-

182 Degrand, 1901, s. 248.
183 Ippen, 1907, s. 70-79.
184 Türklerin "asalak bir ırk" haline geldiklerini yazmaktadır (*a.g.e.*, s. 26).

nusundaki bu imge, onun Hıristiyanlıkla bile bağdaşabileceğinin varsayılmasıyla tamamlanıyordu: Naklettiğine göre, bir Bektaşi ona bir Hıristiyanın bile Hıristiyan kalarak tarikata intisap edebileceğini söylemişti. Yine de bu konuda hiçbir kesin örnek gösterilememişti. Brailsford'a göre, Müslüman Arnavutlar Bektaşiliği benimsedikleri için, Kürtler gibi "bağnaz sultanın aletleri" haline gelmemişler, çünkü bu inançlardan hareketle hoşgörüyü öğrenmişlerdi. Gerçi İngiliz gazetecinin söyleminde bir çelişki de yok değildi: Bir yandan, Müslüman Arnavutların bağnaz bir hareketin aletleri haline geldiklerini ve kendilerine sofu densin diye ellerinden geleni yaptıklarını yazarken, diğer yandan tüm tarihleri boyunca İslâm da dahil her türlü yabancı kültüre direndiklerini belirtiyordu.[185]

Ippen'de ise, artık Arnavutların Avrupalılığına değil, kendi karakterlerine, "savaşçı" karakterlerine bağlanan başka bir Bektaşiliği özcüleştirme biçimi belirdi. Leopold von Chlumecki'yi takip ederek, "Arnavutluk için önemli bir mezhep" diye nitelediği Bektaşiliğin Arnavutlar arasında yerleşmesini sağlayan, bu tarikatın manevi koruması altındaki Ocak'ta çok sayıda Arnavudun yer almasıydı.[186]

20. yüzyılın ilk yıllarında Arnavutların savaşçı tabiatından çok, Sünnilerin bağnazlığından uzak ve Hıristiyanlara/Avrupalılara yakın bir Bektaşilik imgesi yaygındı. Aralık 1904'te, Yanya'da görevli İtalyan konsolosu, tekkelerinin zenginliğini ve babalarının çok büyük nüfuzunu vurgulayarak, Bektaşilerin Müslüman olmakla birlikte Muhammed'in değil Ali'nin kurallarına uyduklarını, dinsel ibadetlerinin Sünni Müslümanlarınkinden farklı olduğunu, namazlarını farklı bir şekilde kıldıklarını, alkollü içki tüketebildiklerini, tavşan yiyemediklerini, Ramazan'da oruç tutmadıklarını ve yaz aylarında on beş günlük bir oruç tuttuklarını belirtiyordu.

> "Bektaşiler genelde mert insanlar; din konusunda asla bağnaz değiller; Hıristiyan toplumundan nefret etmiyorlar; çok akıllı ve insan severler. Bu nedenle, Arnavut ulusal düşüncesi Bektaşi Arnavutlar içinde kendine daha kolay yol açabildi ve tekkeler Arnavut düşüncesinin ve vatanseverlik duygusunun boy attığı fidelikler haline geldi."[187]

---

185 *A.g.e.*, s. 235-247.

186 Ippen, 1907, s. 72.

187 Millelire, Yanya, 19/12/1904 (Aynı zamanda Britanya konsolos naipliğini de yürüten Millelire'nin İngiliz makamlarına verdiği ve İstanbul Sefareti tarafından 3 Ocak 1905'te Londra'ya iletilen bir rapor söz konusudur). Bana bunun bir kopyasını temin ettiği için Beytullah Destani'ye teşekkür ederim.

Birkaç ay sonra Fransız konsolos naibinin yazdığı bir rapor da tamamen aynı türdedir. O da Bektaşileri "Ali taraftarları" diye niteledikten sonra şunları eklemişti:

> "Bektaşiler katıksız Müslümanlar kadar bağnaz değildir, Ortodokslardan ve Muhammedilerden aynı oranda nefret ederler ve sadece Avrupalılara değer verirler; bir gün onların yardımıyla Osmanlı boyunduruğundan kurtulacaklarına inanırlar."[188]

Edebiyatın ötesinde, Büyük Güçler'in bölgede görevli temsilcilerinin diplomatik raporları da bu kişilerin 19. yüzyılın en sonundaki bu dönemde Bektaşi ağının önemini kavradıklarını göstermektedir. Çifte Monarşi örneğinde, raporlar Avusturya-Macaristan diplomatlarının da bu ağın bir ulusal Arnavut kimliğinin yaygınlaştırılması lehinde kullanılmasına katıldıklarını ortaya koymaktadır. Daha 1898'de, Avusturya-Macaristan konsolosları üstlerine, Bektaşilerin kullanılmasını önermişlerdi. Prizren'de görevli Konsolos Rappaport *Albania* dergisinde bir Bektaşi şiirinin yayınlanmasını alkışlamış ve Viyana'daki yetkililere Arnavutçu propaganda lehinde "etkili bir eylem aracı" olarak bu metnin "Arap-Türk harfleriyle" bir bildiri biçiminde yayınlanmasını önermişti.[189] Birkaç ay sonra, Prizren Bektaşi babası Baba Âdem'in bölgede "ulusal edebi hareket"le ilgilenen birkaç Arnavuttan biri olduğunu bildiriyordu. Bu baba tekkesinin onarım işleri için ondan maddi yardım istemişti ve o da bu yardımın verilmesini talep ediyordu. Başlıca gerekçesi, babanın bölgede Arnavut diline ve kültürüne ilgi duyan ender Müslümanlardan biri olmasıydı. Üstelik Djakovica'lı olduğu için ve Orta Arnavutluk ile Güney Arnavutluk'taki Frashëri kardeşler, Baba Aluş, Murad Bey Toptani ve –konsolosun Bektaşi olduğunu düşündüğü– *Albania* dergisinin başyazarı Faik Konica gibi birçok üyesi ateşli vatanseverler olan bu tarikat içinde yer almasından ötürü, memleketinde propaganda yapabilirdi.[190]

Daha önce, Kasım 1898'de Bektaşi tarikatının "ulusal fikrin taşıyıcısı" olduğunu belirten Konsolos Ippen de,[191] 1899'da Bektaşi dervişlerinin Orta Arnavutluk ve Güney Arnavutluk'ta sahip oldukları nüfuz aracılığıyla halkı

188 AMAE, NS Turquie, c. 14, Malaspina, Yanya, 16/1/1905. Bu söylemde civardaki Ortodoks Hıristiyan topluluklarla değil, sadece –muhtemelen Katolik oldukları varsayılan– Batı Avrupa Hıristiyanlarıyla bir yakınlığın söz konusu olduğunu belirtelim.

189 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, Rappaport, Prizren, 17/3/1898.

190 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, Rappaport, Prizren, 22/9/1898.

191 HHStA, PA XII/303, Tomar XXX, Ippen, İşkodra, 17/11/1898.

etkileyebilmek için Bektaşilere dayanılmasını ve onlara maddi destek verilmesini önerdi.[192] Mayıs 1900'de, birçok Bektaşi babası gibi ateşli bir vatansever olan Krujë'li Baba Zeynel'le tanıştığını bildiriyordu. Son olarak, 1903'te de üstlerini tarikatın önemli olduğu, çünkü "propaganda amaçlı bir örgütlenme için mükemmel bir çerçeve" sunduğu konusunda yine duyarlı kılmaya çalışıyordu.[193]

Bu araçsal yaklaşımların ve temsillerin ötesinde, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken Arnavut Bektaşilerin ve onların ruhani hiyerarşisinin gerçek durumu neydi? 19. yüzyılın son çeyreğinde ve 20. yüzyılın ilk on yılında, Bektaşi ağı çok hissedilir bir genişleme yaşamıştı. Tekke sayısı, özellikle de Halvetiyye gibi diğer tarikatların zararına, hatırı sayılır ölçüde artmıştı.[194] Bazı kuruluşları, müritlerin bağışları sayesinde çok zenginleşmişti ve babalar ruhani rehberlik ve keramet göstermenin yanı sıra özellikle çatışmaların ve kan davalarının çözümünde çok önemli bir ekonomik ve sosyal rol üstlendikleri toplum içinde büyük bir nüfuza sahiplerdi. Ayrıca, 1890'lı yılların ikinci yarısından itibaren ruhani hiyerarşinin üyeleri Arnavutçu olmuşlar veya tekkelerini ve ağlarını Arnavutçuların hizmetine vermişlerdi. Bu iki hadisenin birbirine bağlı olup olmadığını ve bağlı iseler hangisinin diğerine yol açtığını kestirmek güçtür. Bektaşiliğin yayılması ile Arnavutçuluğun tarikat bünyesinde gelişmesi arasındaki ilişkinin aslında karmaşık olduğuna hiç kuşku yoktur.

Üstelik Arnavutçuluğun Bektaşiler arasında yayılması, milliyetçiliğin Arnavut toplumu içine girmesi için ayrıcalıklı bir kanal oluşturmuş olsa da, gözüktüğünden daha ayrışık bir sürecin sonucudur. Babaların ve dervişlerin hepsi aynı profile sahip değildi. Çoğu köylü ailelerinden geliyordu ve Naim Frashëri'nin de altını çizdiği gibi, çok sınırlı bir kültürel düzeye sahiptiler. Daha az sayıdaki bazıları ise dini ilimler alanında yetişmişlerdi. Bazıları seyahat etmiş, bazıları etmemişti. Ayrıca Bektaşiliği yaşamanın, birbiriyle bağdaşmaz olmayan, iki biçimini de ayırt etmek gerek: Bir yanda evliya kültü, babaya hürmet, şefaat talepleri, tarikat ahlâkına ve kardeşliğine saygı çevresinde örülen bir biçim; diğer yanda Frashëri kardeşler gibi Arnavutçuların dönüştürmeyi bildikleri daha entelektüel bir anlayışın sonucu olan biçim. Bektaşi "ruhbanı" bu iki düzey ve farklı türden mekanizmalar aracılığıyla, köylülük-

192 HHStA, PA XXXVIII/417, Ippen, İşkodra, 22/8/1899.

193 HHStA, PA XXXVIII/418, Ippen, İşkodra, 31/5/1900; PA XVIII/419, Ippen, İşkodra, 29/5/1901; PA XXXVIII/421, Ippen, İşkodra, 19/2/1903.

194 Bu konuda bkz. Clayer, 1990.

ten gelen ve ona yakın olan İrlanda Katolik ruhbanı gibi, bir aracılık rolünü üstlenmeyi bilmişti.[195]

1890'lı yılların ikinci yarısından itibaren Naim Frashëri'nin ve diğer –Arnavut veya yabancı– Arnavutçuların verdikleri hız, bazı babaları, dervişleri ve müritleri Arnavutçuluğun gelişimine katkıda bulunmaya sevk etti. Bazı Bektaşiler tarafından yazılan nefesler Naim Frashëri'nin izinden giderek, tarikatın öğretisi içine milliyetçi bir bileşen kattıklarını gösteriyordu. Özellikle de bazı tekkeler Arnavutçu propagandanın, matbuat dağıtımının, Arnavut dilini okumayı öğrenmenin merkezleri ve daha ileride, 1907-1908'de milliyetçi çetelerin sığınakları olmuşlardı.[196] Tarikat babalarının bu gelişime dahli bazen sadece dolaylı olmuş, asıl itkiler tarikat ağını kullanan müritlerinden gelmişti.[197]

İster dolaysız ister dolaylı olsun, babaların ve tekkelerinin Arnavutçuluğun yayılmasına katkısı, zaten bir Sünnileştirme politikası güden Osmanlı makamlarının kuşkusunu çekti. Aramalar, tutuklamalar yapıldı ve bazı tekkeler kapatıldı.[198] O zaman bu tedbirler Hamid rejimine muhalefeti güçlendirirken, "resmî din" konumundaki Sünnilik ile Bektaşilik arasındaki karşıtlığı da artırdı.

Daha genel anlamda, anlatılan tüm gelişmeler yoluyla, Bektaşi kimliği giderek belirginleşti; öyle ki genç bir Osmanlı idarecisi, Tahsin Uzer hatıratında müdür olarak atandığı Drama bölgesindeki nahiyenin tahrirat kâtibini "Bir Bektaşi Arnavut" diye tanımlıyordu.[199] Bu kimlik, giderek Müslüman Toskların –hepsi tarikat mensubu olmasa da– dışarıya karşı, hatta bir ölçüde Arnavutlar arasında da kimliklerinin bir bileşeni haline gelmeye başlamıştı. Örneğin 1899 ilkbaharında Priştine yakınında düzenlenen bir toplantıya "Tosklar" davet edilmemişlerdi, çünkü "sapkın Bektaşiler" olarak kabul ediliyorlardı.[200] Demek ki Gegler ve Tosklar arasındaki farklılık, kimi zaman Sünni Müslümanlar ile Bektaşi Müslümanlar arasındaki farklılık olarak hissediliyordu. Ama bu durum, Arnavut kimliğiyle Bektaşi kimliğinin zaman zaman örtüşmesini de engellemiyordu. Örneğin Yunanistan'da, Katerini'deki Bektaşi tekkesi "Arnavut kolonisi"nin merkezi haline gelmişti. Arnavut olan

195 Anderson, 1996, s. 89.
196 Daha fazla ayrıntı için, bkz. Clayer, 1995.
197 Yunanistan'daki Durballı tekkesinin başındaki Baba Bayram gibi bazı babalar ise milliyetçi akımlara uzak durmuşlardı (*Drita*, no: 55, 31/12/1904, s. 3-4).
198 Bu gelişmeler hakkında bkz. dördüncü kısım.
199 Uzer, 1987, s. 29.
200 HHStA, PA XII/312, Tomar XXXIII, Prizren, 28 Mayıs 1899.

tekkeye bağlanıyordu ve tekkeye bağlanan mutlaka Arnavuttu.[201] "Bektaşi" aynı zamanda "Arnavut vatansever" veya Arnavutçu anlamında, "Arnavut" manasında da kullanılmaya başlanmıştı. Hatta bazılarının, Jön Türk devrimi döneminde Arnavutluk'ta bir Bektaşi devleti kurmayı, yani Bektaşi kimliğini Arnavut ulusal kimliğinin aracısı haline getirmeyi bile düşündükleri belirtilmektedir.[202] Bu eğilimler 1896-1908 arasında Arnavutçuluğun yayılma kanalı olarak Bektaşiliğin önemini yansıtmakla birlikte, yine de Bektaşilik diğer birçok kanaldan sadece biriydi.

YUNAN ORTODOKSLUĞU MU, ARNAVUT ORTODOKSLUĞU MU?

Hıristiyan tarafında, daha geniş nüfus katmanlarının harekete katılması da yeni ulusal kimlik inşalarını beraberinde getirdi; bunların içinde dinsel kimlik önemli bir yer tutacaktı. Nitekim, "Ortodoks kimliği" ile "Yunan kimliği" arasındaki bağların Balkan Yarımadası'nın İstanbul Patrikhanesi'nin ruhani otoritesi altındaki batı kısmında güçlenmesi, bazı Arnavutçuları, bir Eksarhlık oluşturularak şekillendirilen "Bulgar Ortodoksluğu" gibi, bir "Arnavut Ortodoksluğu" inşa etmeye sevk edecekti. Artık dinsel bölünmelerden, hatta dinlerden şikâyet etmek değil, "ulusal olmayan" hiyerarşiler tarafından dinin kullanılmasına karşı mücadele etmek söz konusuydu.

Bir Arnavut Ortodoks Kilisesi'nin kurulmasının başlıca mimarlarından Fan Noli'nin 1907'de yaptığı çağrıda bu değişiklik çok net biçimde fark edilmektedir. Noli bu metinde Krujë'de Aziz Georgios yortusu Müslümanlar tarafından kutlansa ve başka yerlerde İslâm dinine inananlar Paskalya'yı kırmızıya boyanmış yumurtalarla karşılasalar bile, dinsel farklılıkların Arnavutların bölünmesine yol açtığını açıklıyordu. Çünkü, ona göre, "yabancı" dinî önderler özellikle Ortodoks Hıristiyanlık ve İslâm örneğinde, dinsel farklılıkları siyasal çatışkılara dönüştürmüşlerdi. Diğer yandan, Fan Noli "ulusal hareketin ilk şefleri"nin dinsel bölünmelere ve dinlere karşı takındıkları olumsuz tavrın sonuçlarını da sorguluyordu. *Shqiptar*, yani Arnavutçu anlamında Arnavut adı, "dinsiz" (*pa-fe*) ve "mason" ile eşanlamlı hale geldi, diye yazıyordu. "Atalarının âdetlerini terk etmiş", "Lekë Dukagjin kanunundan dışarı çıkmış" kişiler için bu ad kullanılıyordu. Fan Noli, başka bir yol denemiş olanları da zikrediyordu: Örneğin Bektaşiliğin, Uniatizm'in veya Protestanlı-

201 Bu bilgi için, ailesi de bu "koloni"nin üyesi olan Katerini'li Hasan Bektaş'a hararetle teşekkür ediyorum.

202 Hasluck, c. II, 1929, s. 438; Ramsaur, 1957, s. 112.

ğın yayılmasının bir çözüm olabileceğini düşünerek, Arnavutları siyasi entrikalardan uzak tutacak bir inanç bulmak. Fan Noli, değiştirilmesi gerekenin – halka böyle bir şey dayatılamazdı– din değil, din adamları olması gerektiği sonucuna varıyordu: Rahipler ve hocalar artık siyasi düşmanların aleti olmamalıydı.[203]

Ortodoks Hıristiyan Arnavutçular için, din her zaman şu veya bu ölçüde örtük olarak Hellenizme yakından bağlı bir Arnavut'luğun azımsanamayacak bir bileşeni olmuştu. Üstelik Osmanlı hâkimiyetinin son yıllarındaki kriz ortamında, Hellenizm gerek imparatorluk içinde gerekse Yunanistan, Romanya, Bulgaristan, Mısır, ABD ve diğer yerlerdeki kolonilerde çok önemli gelişmeler kaydetmiş ve bunu, eğitim ağı, Patrikhane'nin kilise ağı ve ekonomik ağlar aracılığıyla başarmıştı. Bu ağların içinde yer alan birçok Arnavut da bu gelişmeden etkilenmişlerdi.

Diyasporanın Yunanca gazeteleri de böyle bir bütünleşmeyi doğrulayan gerekçeleri yayıyorlardı: Arnavutlar Yunanlardan ayrılmamalıydı, çünkü onlar "amca çocuklarıydı"; tıpkı Yunanlar gibi Arnavutlar da Pelasgosların soyundan geliyorlardı; dilleri arasında bir akrabalık vardı; aynı âdetlere sahiptiler; bu iki ulus birbirine doğal olarak bağlıydı. Söylemin bu bölümü hangi Arnavutlardan söz edildiğini belirtmese de, diğer gerekçeler bu tür bir kimlik inşasında sadece Ortodoks Hıristiyanların dikkate alındığını göstermektedir. Örneğin, New York'ta çıkan *Atlantis* gazetesinde, Selanikli bir Arnavut, 450.000 "Türk [Müslüman anlayın] Tosk Arnavut" yanında Hıristiyan Arnavutların sayısının 170.000'i geçmediğini, bunların beylerle eşit ve "Türk" [Müslüman] ile kardeş olamayacaklarını yazıyordu. Yazıda, ulusal hareketin başında yer alan ve Yunan sınırlarını geriletmek istedikleri için Ortodoks Arnavutları Hellenizmden koparmaya çalışan beyler eleştiriliyordu. Hıristiyan Arnavutların çıkarının atalarının yaptıkları gibi Yunan okullarına gitmeye devam etmek ve Hellenizme bağlı kalmak olduğu ifade ediliyordu.[204]

Yine de, bu söylemde de görüldüğü gibi, bu "Hellenleşme" diğer etkenlerle birlikte bazı bireylerde bir Arnavut kimliğinin tanınmasına veya beyanına dolaylı yoldan katkıda bulundu. Bu hadise daha önceki dönemlerde de ortaya çıkmıştı, ama siyasal olaylar ve Arnavutçuluğun güçlenmesi çeşitli aktörleri Arnavut kimliğini giderek daha fazla dikkate almaya ve Hellenizm ile Arnavutçuluk arasında bir bileşim geliştirmeye zorladı.

---

203 *Kombi*, no: 80, 27/3/1908, s. 1.

204 *Drita*, no: 14, 22/7/1902, s. 1-2 (Bükreş'teki *Patris* gazetesine cevap); *Kombi*, no: 18, 29/11/1906, s. 2 ve no: 19, 10/12/1906, s. 2-3 (*Atlantis*'te çıkan mektuba cevap).

20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, Yunan makamları zaman zaman bu çizgiyi benimsediler; bu yeni politikanın başını çekenler veya uygulayanlar bizzat Arvanites oldukları ve bu şekilde belirli bir Arnavut kimliğini beyan ettikleri zaman, bu çizgide de bir muğlaklık ortaya çıkmıyor değildi. Bir toprak genişlemesi ihtimalinde, Arnavutların Yunanistan ile bütünleşmelerinin mümkün olduğu fikrinin yayılması söz konusuydu; Arvanites'lerin Yunanistan'a zaten entegre olmaları da bunun kanıtı olarak sunuluyordu. Daha geniş biçimde, Müslümanlar içinde bile, Yunanistan'dan yana olacak bir hizip oluşturulması söz konusuydu.[205]

Bu politika ya doğrudan, ya da Neoklis Kazazis'in *O Ellenismos* (Hellenizm) cemiyeti gibi gayriresmi kuruluşlar aracılığıyla dolaylı yoldan yürütüldü. Daha 1899'da, bu cemiyet Sekos, Botsaris ve Tsavellas tarafından imzalanmış bir "Arnavutluk'un Arnavut kardeşlerine çağrı"yı broşür biçiminde basmıştı. Çağrıda şu fikirler geliştiriliyordu: Büyük İskender'in ve İskender Bey'in evlatları olan tüm Arnavutlar kardeşti; tüm uluslar bir yeniden doğuş yaşıyordu, ama Arnavutlar tek başlarına yaşayamayacak ve kendi devletlerini kuramayacak kadar yoksuldular ve ne edebiyatları, ne de tek bir dinleri vardı; Arnavutlar ile Yunanlar arasındaki tarih ortaklığından ötürü –Arvanites'ler Yunanistan'ı kurtarmıştı ve "Yunan da Yunan olmadan önce Arnavut, yani Pelasgostu"– Avusturya-Macaristan tarzında bir Yunan-Arnavut Krallığı biçiminde ortak bir gelecek düşünmek doğaldı. Çıkarılan sonuç da çok açıktı: "Kardeşler, Yunanlar ile birleşmemiz için ne kadar önemli nedenler bulunduğunu ve İtalyan, Avusturya, Ulah, Karadağ, Sırp veya Bulgar boyunduruğuna katlanmak için de hiçbir neden olmadığını görüyorsunuz!"[206]

Böyle bir söylemin araçsallaştırmaya yönelik yanı elbette göz ardı edilemez. Haziran 1900'de Atina'daki Fransa büyükelçisi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaçan İsmail Kemal Bey Vlora'nın Kral, Bahriye bakanı –bir Arvanites– ve Atina Arnavut Birliği tarafından kabul edildiğini bildiriyordu. Bu vesileyle, basın Yunanlar ile Arnavutlar arasındaki etnik bağlar, Pelasgos soyundan gelinmesi, Arnavutluk ile Yunanistan arasında gerçekleşebilecek yakınlaşmalar üzerinde durmuştu. Yunan Krallığı'ndaki Arnavutların yüksek oranı ve Arnavut veya Epir asıllı Yunan devlet adamlarının varlığı öne çıkarılmıştı. Ama, büyükelçiye göre, Yunan makamları bu "Yunan-Arnavut

205 Bu konuda bkz. Embiricos, 2002, s. 64 vd.

206 *Prokirixi tou Arvanitikou sindesmou tis Athinas pros tous Aderfous arvanites tis Arvanitias*, Atina, Tipografeio tis Anaplasis, 1899 (Etaireia "O Ellinismos"), s. 19 (HHStA, PA XXXVIII/443).

sorunu"nu, ilave gümrük vergileri konusundaki memnuniyetsizliği Osmanlı İmparatorluğu'na kabul ettirmek için gündeme getirmişlerdi.[207]

Ama *O Ellenismos* cemiyetine ve özellikle de onun 1899'da Albay Sekos başkanlığında kurulan kolu "Arnavut Birliği"ne üye olan bazı Arvanites'ler ve Epirlilerde güçlü bir Hellenizmle birlikte bir Arnavut kimliği beyanının da söz konusu olduğu göz ardı edilemez. Bir İtalyan diplomatına göre, bu cemiyet Epir'i Yunan toprağı olarak görüyor ve 1899'da dağıtılan çağrının da gösterdiği üzere, Aşağı Arnavutluk ile Yunanistan'ın, Avusturya-Macaristan örneğine göre birleşmesi için mücadele veriyordu. Demek ki, Ortodoks Hıristiyan nüfusun çok azınlıkta kaldığı Kuzey Arnavutluk bu siyasi planların kapsamına girmiyordu.[208]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arnavutlar cephesinde, Arnavut-Yunan projelerinin bağlantı unsuru Müslüman devlet adamı İsmail Kemal Bey Vlora'ydı. Kendisi de Yunan kültüründen geliyordu –öğrenimini Yanya'daki Zosimea kardeşler okulunda görmüştü–, reformcuydu ve pan-Slavizme karşıydı; bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu parçalanırsa bir Arnavut-Yunan anlaşması yapılmasından yanaydı. Sürgüne çıkışının hemen ertesinde Atina'ya uğradıktan sonra, Şubat 1902'deki Jön Türk Kongresi'nden önceki aylarda beş sayı çıkan *Sotiria/Alvania* adlı Yunanca ve Arnavutça bir süreli yayın çıkarmıştı. Hatıratında, Brüksel'de bu gazeteyi Doğu halklarının ve özel olarak da Yunan halkından farklı görmediği kendi halkının davasını savunmak için çıkardığını yazmıştı. Sonuçta, o sırada her iki halk açısından da bir tehlike arz eden Slavizme karşı ortak bir eylemden yana olan görüşlerin bu gazetede ifade edilmesini kabullenmişti.[209]

Burada da araçsallaştırıcı yönü kimlik belirleyici yönden ayırmak güçtür. Süreli yayının Arnavutça basılan bölümünde, İsmail Kemal Bey Vlora özellikle pan-Slavizm karşısında Arnavutluk ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderlerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu fikrini iletmeye çalışıyordu: İmparatorluk yıkılırsa Arnavutluk da yıkılırdı; Arnavutluk'un parçalanması Rumeli'nin, sonra da İstanbul'un kaybedilmesine yol açardı. Bu nedenle Osmanlı vilayetlerindeki yönetimi sağlamlaştırmak şarttı.[210]

Daha sonra İsmail Kemal'in Yunan makamlarından düzenli maddi destek aldığı belirtilmektedir. Ama Theotokis hükümetinin talebi üzerine,

207 AMAE, NS Turquie, Kont d'Ormesson, c. 12, Atina, 16/6/1900.

208 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 665, Atina, 21/2/1902.

209 Sommerville, 1920, s. 305.

210 Anagnostopoulos-Paleologos, 1995. Süreli yayının Yunanca basılan bölümü Atina'da, piyade yüzbaşı Konduli'nin gözetiminde çıkarılıyordu (bkz. dipnot 208'de zikredilen rapor).

O *Ellinismos* cemiyetinin başkanı Neoklis Kazazis ile bir "Yunan-Arnavut Komitesi" kurulması kararına varması ve iki dilde yayınlanıp Hellenizm yanlıları tarafından geniş ölçüde dağıtılan bir bildirge kaleme alması 1907'yi buldu. Bu metinde, bir ırk ve çıkar ortaklığından ötürü iki halk arasında bir yakınlaşma söz konusu ediliyordu. Buna karşılık Epir sorununa hiç değinilmemişti. Bu girişim, Makedonya'daki çatışmaların sertleştiği ve Arnavutçuların Hellenizm karşıtı fraksiyonunun tavrını katılaştırdığı bir dönemde yapılmıştı. B. Kondis'e göre, Yunan hükümeti gelecekteki Yunan-Arnavut sınırının Yunan devletinin bağımsız bir Arnavutluk kurulmasına vereceği yardım karşılığında belirlendiği gizli bir anlaşma yapmak üzere İsmail Kemal'e yaklaşmıştı. Aynı dönemde İşkodra'da görevli olan Yunan konsolosuna göre, Yunanistan Atina Üniversitesi'nde bir Arnavutça kürsüsü açmayı ve anlaşma tezini öne çıkarmaya yönelik çift dilli bir gazete kurmayı düşünmüştü.[211]

Arnavut sorununa müdahil olan diğer devletler gibi, Yunanistan da Güney Arnavutluk'taki bazı gelişmeleri şekillendirebilmek için, sonunda Arnavutçuluğu desteklemeye başlamıştı. 1901'in ilkbaharında Konsolos Kral Tosk Arnavutlardaki "ulusal uyanış" karşısında Yunan politikasında yeni bir döneme geçildiğini fark etmişti. Yunan devletinin yetkilileri Arnavut kimliğini inkârdan vazgeçmeye ve bundan böyle Toskları Bulgar ve Avusturya-Macaristan tehditlerine karşı ortak siyasal çıkarları bulunduğu konusunda ikna etmeye karar vermişlerdi. Bir askeri okula ve imparatorluktaki Yunan okullarına Arnavutçayı da sokmak konusunda projeler hazırlanmıştı. Atina'daki Arnavut cemiyetlerinin yanı sıra, Korfu'da kurulacak bir Arnavut matbaasının desteklenmesi fikri ortaya atılmıştı.[212] Aslında bu destek ve/veya denetim çok sınırlı kalmıştı. 1901'de *Astir/Yll* (Yıldız) adında bir süreli yayın çıkartıldı. Önce Yunanca ve Osmanlıca, daha sonra Yunan harfleriyle yazılmış birkaç Arnavutça metinle birlikte Yunanca ve sonunda sadece Yunanca basılan bu gazete iki Epirli –bir Yunan ve bir Arnavut– tarafından yayınlanıyordu. Hellenizmin sözcülüğünü yapsa da, bir Arnavut kimliğinin de şurasından burasından kendini ifade etmesine izin veriyordu.[213] Ayrıca 1902'de Atina hükümeti Konstantin Kristoforidhi'nin Arnavutça sözlüğünün yazmasını ele geçirerek Avusturya-Macaristan makamlarının bir adım

211 HHStA, PA XXXVIII/422, Kral, İşkodra, 29/1/1906; AMAE, NS Turquie, c. 15, Ferté, İşkodra, 31/8/1907; Anagnostopoulos-Paleologos, 1995, s. 211-231; Kondis, 1976, s. 33-34; Pitouli-Kitsou, 1997, s. 47-59.

212 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 5/3/1901.

213 HHStA, PA XII/6, Ippen, İşkodra, 22/3/1902; Embiricos, 2002, s. 67-68.

önüne geçmeyi başardı. İki yıl sonra bu sözlük Atina'da, Yunan harfleriyle basıldı. Yayına hazırlama işi, Atina Üniversitesi'nden mezun, Ticaret Okulu'nda öğretmen ve Dışişleri'nde Arnavut sorunu ataşesi, ayrıca *Astir/Yll* gazetesinin Arnavutça bölümünden sorumlu olan Diogenes Harito tarafından üstlenilmişti.[214] Son olarak, 1904'te bu kez Epir'deki İtalyan politikasına karşı koyabilmek için, Yunan hükümeti genç Arnavutları özellikle Korfu'daki Yunan okullarına almayı ve buralara Arnavut dilinde eğitimi sokmayı kabul etti.[215]

Siyasal nedenlerden ötürü "yukarıdan" başlatılan bu birkaç "yakınlaşma" girişimi münferit adımlar olarak kaldı. Bununla birlikte, gerek Yunanistan'da gerekse Osmanlı topraklarında veya başka yerlerde Hellenizm bünyesinde bir Arnavut'luk ifadesine izin verdiler. Ama zaman zaman Arnavut'luğa daha büyük bir yer veren kişisel inisiyatifler de oldu. Örneğin, 1902'de Atina'da Trikala mebusu Zappa'nın başkanlığında küçük ve gizli bir Arnavut komitesi vardı; bu komitenin amacı, tahtta hak iddia eden Aladro'nun yönetimi altında bağımsız bir Arnavut prensliği kurmaktı.[216] Yine Yunan başkentinde Üniversite'nin, 1906'dan sonra ABD'deki Arnavutçu liderlerden biri olarak karşımıza çıkacak Sotir Peci gibi Arnavutça konuşan öğrencilerinin Arnavutçuluğa ilgi duydukları anlaşılıyor. Örneğin bazıları, İncillerin Arnavutça basılması projesine çok seviniyorlardı.[217]

Hellenizme karşı Arnavutçular tarafından "Yunan tutkunu" olarak kabul edilen birçok birey vardı; bunlar aslında Arnavutçuydu, ama Arnavut'luk ile Yunanlığı bir arada görüyorlardı. Mısır'daki "Doktorlar" Turtulli ve Adhamidhi bu kategoriye dahildi. Korçeli olan Dr. Adhamidhi Kahire'de doktorluk yapıyordu. Zengin bir kadınla evlenmiş ve eşinden kendisine Yukarı Mısır'daki Beni-Suef eyaletinde değeri 25.000 £ olarak tahmin edilen bir mal varlığı kalmıştı. Her şeyden önce kendi kişisel çıkarını düşünen ve Arnavutluk'un Yunanistan ile birleşmesine çok taraftar, entrikacı bir adam olarak tanıtılıyordu. Aslında bu kişiliğin, Yunanistan'la ortak dava gütmenin gereğine inanmış "Arnavut vatanseveri"nin prototipi olduğuna kuşku yoktur. 1901'deki bir Avusturya-Macaristan raporu onu, Yunan Dışişleri Bakanlığı'nın yakınlık kurmaya çalıştığı, nüfuzlu bir Arnavut vatanseveri olarak gösteriyordu. O dönemde birçok kez Atina'ya davet edilmiş ve tartışmalarda Ar-

214 HHStA, PA XIV/28, Tomar XX/3, "Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905); *Kombi*, no: 76, 28/2/1908, s. 1, no: 80, 27/3/1907, s. 1 ve no: 81, 6/4/1907, s. 1.

215 Kondis, 1976, s. 31-32; Embiricos, 2002, s. 69.

216 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 665, Atina, 21/2/1902.

217 *Drita*, no: 15, 2/8/1902, s. 4.

navut dilinin Yunan okullarına sokulması ve Korfu'da bir Arnavut okulunun açılması söz konusu olmuştu.[218]

Arnavut kolonisinin Yunan ekonomik çevrelerine çok fazla entegre olduğu Mısır'daki Arnavutça gazetelerde de, Hellenlerle köken ve çıkar ortaklığını öne çıkaran bir söyleme sık sık rastlanabiliyordu. *Bashkim'i-Shqipetarevet* bunlardan biriydi; bu gazetenin ikinci evresinde, Müslüman yayıncısı Arnavutlarla Yunanların birleşmeleri gerektiğini açıkça savunmuştu. Bu gazete 1900 güzünden itibaren Babıâli'nin şiddetli bir muhalifi oldu ve Yunan-Arnavut kardeşliğini ve ittifakını savundu. 1901'in yaz aylarında başyazarı İsmail Hakkı Atina'daydı ve projelerine Yunan hükümetinin ilgisini çekmeye çalışıyordu. Bir süre sonra, bir başka Arnavut gazetesi, bu kişinin Kahire'deki bazı Yunanların teşvikiyle Gegeri'de Arnavutluk'un Yunanistan ile birleşmesini istediklerini açıklayacak 2.000 isim bulmak amacıyla Arnavutluk'a gitmesini eleştirdi.[219] Thoma Avrami'nin yönetimindeki *Besa* dergisi ise Arnavutlar ve Yunanlar için Slavlara karşı ittifak yapmanın bir zorunluluk olduğu üzerinde duruyordu: "Bir tehlike durumunda özgür Arnavutluk eşyanın tabiatı gereği Slav olmayan komşusu Yunanistan'la birlikte ortak düşmana, Slava karşı birleşmek ve güç birliği yapmak zorundadır."[220] Dergi, Dr. Adhamidhi tarafından Mısır Enstitüsü'nde verilen, "Arnavutların ve dillerinin kökeni üzerine genel bakış" başlıklı bir konferansın metnini yayınlamıştı. Bu metinde, "Yunanlar ve Arnavutlar bu toprakların, barbarların yaşattığı felaketin ardından milliyetlerini ve dillerini koruyabilmiş iki büyük yerli halkıdır" deniyordu.[221] Son olarak, *Shkreptima*'da şu satırlara yer verilmişti: "Yunanca kullanılması, hepsi aynı Pelasgos ırkının evlatları olan Türkiye Arnavutları ile Yunanistan Arnavutlarını ve bizzat Yunanları birbirine yaklaştırmaya, aralarında fikir ortaklığı kurmaya elverişlidir. Bu iki halk karşılıklı şikâyetlerini unutmalı ve siyasal değil, ahlâki ve öncelikle barışçı bir faaliyet aracılığıyla ortak bir gelecek için çalışmalıdır."[222] Zaten Mısır'da çıkan bu Arnavut süreli yayınını Hellen dostu olarak değerlendiren ABD'deki *Dielli e flamuri* gazetesi ile *Shkreptima* arasında sayılar süren bir polemik de yaşan-

218 HHStA, PA XXXVIII/391, Manastır, 26/8/1901.

219 Clayer, 2003a.

220 *Besa*, no: 1, Eylül 1904, s. 1-2.

221 *Besa*, no: 1, Eylül 1904, s. 21-22 (Fransızca); devamı, no: 2, Kasım 1904, s. 33-34. Konferans metni broşür olarak da yayınlanmıştı: *Les Pélasges et leurs descendants les Albanais*, communications faites à l'Institut égyptien dans les séances du 17 Janvier et du 7 Février 1902, Ulusal Matbaa, Kahire, 1903.

222 5. sayıda yayınlanmış "Zorunlu bir görev" başlıklı Yunanca bir makaleden yapılmış bir alıntının çevirisi (bkz. AMAE [Paris], NS Turquie, c. 17, Roux'dan Pichon'a, Kahire, 2/11/1910).

mıştı. *Shkreptima*'ya yöneltilen suçlamalardan biri, Aleksander Xhuvani'nin kiliselerde Yunanca kullanılmasının, tıpkı Katolik kiliselerinde Latince kullanılması gibi, kutsal ayinin gizemine daha uygun olduğunu ileri sürdüğü bir makalesinin yayınlanmasıydı.[223]

Yukarıda değindiğimiz –gerçeklikte varolabilecek tüm ayrıntı farklılıklarıyla birlikte– akımların yanı sıra Ortodoks Arnavutlar içinde Hellenizme muhalif bir akım da, tüm güçlükleriyle birlikte, kuvvetleniyordu. Bunun başını çekenler bir yandan hem Hıristiyanları hem de Müslümanları kapsayan bir ulus imgesini daha net inşa etmeye uğraşırken, diğer yandan da Hellenizmin Arnavutçuluk ile bağdaşmadığını kanıtlayan gerekçeler ortaya koyuyorlardı.

Visar Dodani'nin tanıklığı aracılığıyla, 1896'dan itibaren harekete geçen bazı genç Arnavutçuların Müslümanları artık "Türk" olarak değerlendirmeme konusunda bir çaba sarf etmek zorunda kaldıklarını görmüştük. Bu Arnavutçular gerek Osmanlı makamlarına gerekse kendi dindaşlarına karşı artık çokdinli bir ulus imgesi inşa etmeye önem vermişlerdi.

Visar Dodani'nin 1897'de Bükreş'te çıkarmaya başladığı *Shqiperia* gazetesi örneğini ele alalım. Yayıncının ve mesai arkadaşlarının amacı, Arnavutlara ve –özellikle Avrupa'daki– diğerlerine Arnavutların bir ulus oluşturduklarını ve kendilerini yönetebileceklerini açıklamaktı. Eski, cesur savaşçılar imgesinin yerini devlet kurabilecek bir topluluk imgesi almalıydı. Birleşmek ve Arnavutların birlik olduğunu göstermek gerekiyordu. Somut olarak, *Shqiperia*'nın sorumluları Arnavut milliyetinin Osmanlı İmparatorluğu'nda tanınmasını, pasaportlarda buna yer verilmesini ve gerek Müslüman gerekse Hıristiyan okullarında Arnavutçanın da öğretilmesini istiyorlardı. Simgesel gerekçeleri, Türkiye için kanını dökmüş bir ulusun yine Türkiye tarafından, diğer tüm halklar kendi propagandalarını yapma ve okullarına sahip olma konusunda her türlü özgürlüğe sahipken, "köle durumuna" sokulamayacağıydı. Hatta idari özerklik talepleri de dile getiriyorlardı.

Özellikle de, Osmanlı hükümeti tarafından basın aracılığıyla yayılan, diyasporada Arnavut komitelerinin ve gazetelerinin ortaya çıkışının Hıristiyanların ve yabancıların eseri olduğu, Arnavutların çoğunluğunu oluşturan Müslümanların ise Sultan'a sadık kaldıkları fikrini çürütüyorlardı. Arnavut ulusunun ve milliyetçiliğinin çokdinli niteliğini beyan edebilmek için, Visar Dodani o dönemde genç bir Müslüman sürgün olan Derviş Hima'ya gazete-

223 *Shkreptima*, no: 18, Şubat 1911, s. 8.

nin 13. sayısında yazı yazdırmıştı. Hima, Müslüman Arnavutların her zaman Hıristiyan Arnavut kardeşleriyle birlikte özgürlüklerini istediklerini, özerkliği arzuladıklarını ve "boyunduruğun zincirlerini" onlarla birlikte kırmak istediklerini açıklıyordu. Ayrıca gazetenin yazarları Arnavutluk tarihinin şehitleri konumuna yükselttikleri beylerin tutuklanmalarını nakletmekten de geri kalmıyorlardı. Elbasan beylerinin ve ağalarının şehirdeki (Ortodoks) tüccarlara onlarla kardeş olduklarını, aynı kandan geldiklerini ve yazılı dilin düşmanlara karşı direnişte onları birleştirdiğini söylemişlerdi. Demek ki, tıpkı 1902'de *Kalendari Kombiar*'da çıkan makale gibi, Hıristiyanların gözünde Müslümanların itibarının iade edilmesi söz konusuydu.[224]

Bu Arnavutçuların önlerine koydukları başlıca görevlerden biri, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki sınırları silmeyi denemekti. Mısır'dan bir Ortodoks, Spiro Dine de, 1908'de yayınladığı şiir derlemesinde Müslüman Arnavutların Türk değil, kendi kardeşleri oldukları konusunda dindaşlarını ikna etmeye çalışıyordu.[225] ABD'de çıkan *Kombi* gazetesini yayınlayan Sotir Peci de, bir Yunan gazetesine verdiği cevapta artık Haçlı Seferleri devrinde olmadıklarını ve Arnavut ulusu içinde Müslümanların Hıristiyanlardan daha kalabalık olmasının bir önem taşımadığını söylüyordu. Ona göre, İslâm'ı kabul etmiş diğer halkların aksine, Müslüman Arnavutlar milliyetlerini kaybetmemişlerdi. Ayrıca onlar kendi köyleri için değil, büyük bir Arnavutluk için savaşıyorlardı. *Kombi*'yi yayınlayanlar "Arnavut feodalitesi"ni eleştirirken, bunu bir "feodalite" olduğu için değil, bu zümrenin mantıksal olarak büyük ölçüde Sultan'ın yanında yer aldığı ve Arnavut davası için uğraşmadığı gerekçesiyle yapıyorlardı.[226]

Bu Ortodoks Arnavutçular da çok doğal olarak ulusal kimlik tanımını dinsel kimlik tanımlarının üstüne çıkarma ve dinsel kimlik tanımlarını geri plana atma eğilimindeki hâkim söylemi sahiplenmek noktasına gelmişlerdi. Hatta *Shqiperia* yazarları şunu da ifade ediyorlardı:

> "Zaten Arnavut ulusunun erdemi de, milliyeti din farklılıklarını aşarak oluşturması olacaktır. Dinin her zaman diğer milliyetleri oluşturup ilerletebildiği göz önüne alınacak olursa, bu sorunun çözümü kuşkusuz çok zordur. Ama Arnavut halkının bağnaz olmadığı için bu engeli aşmayı bileceğini umut ediyoruz. Bu halkta bağnazlığı besleyen din adamlarıdır."[227]

---

224 *Shqiperia* (bkz. özellikle sayı 1, 7, 9, 12, 13, 20, 24, 25 ve 26).
225 Dine, 1908, s. 127-132 ve 850-851.
226 *Kombi*, no: 19, 10/12/1906, s. 2-3 ve no: 72, 31/1/1908, s. 2.
227 *Shqiperia*, no: I/9, 5 Temmuz 1897, s. 1-2.

Bunu yaparken, Müslüman Arnavutların İslâm inancının Türklerinkine göre bağnaz olmadığı, yüzeysel kaldığı veya farklılık gösterdiği söylemlerini de yeniden üretiyorlardı. Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında sorunlar çıkıyorsa, bunun tek sorumlusu "rahiplerin ve hocaların bağnazlığı"ydı. Türkler, hizmetlerinden yararlanabilmek için, "Balkan Yarımadası halkları içinde en cesur ve en güçlü halk olan" Arnavutları din aracılığıyla yanlarına çekmişlerdi. Hıristiyan olarak kalmış bölüm, *daskal* ve *despot,* yani öğretmen ve Ortodoks metropolitle birlikteydi. Buna rağmen, her iki taraf da kan ve dil bakımından kardeşti.[228] Yine de bazı belirsiz noktalar kalıyordu. Çünkü bu Ortodoks Arnavutçular öncelikle Ortodokslara sesleniyor ve dini söylemlerinin merkezine yerleştirmeye devam ediyorlardı. Örneğin *Shqiperia*'nın bir makalesinde, I. Mihail Lehova rahip, yazar, avukat yetiştirmek üzere Arnavut okulları açmak gerektiğini açıklıyordu. Demek ki Ortodoks Arnavutlar için açılacak okullar söz konusuydu. Ayrıca öğretmenin sahip olması gereken ahlâki vasıflar arasında, dindar ve inançlı olması gerektiğini söylüyordu. Lehova, Arnavut dilinin kiliselere girmesi gerektiğini savunuyor, ama diğer ibadet yerlerinden söz etmiyordu. Yine de (Ortodoks) öğretmenlere tekke babalarıyla ilişkiye geçip, onları da okullar açmaya teşvik etmelerini öğütlüyordu. Arnavutluk beylerini eğitim kurumları açmaya çağırıyordu.[229] Bunlar, bu Ortodoksların her şeye rağmen "ulusun diğer bölümü"yle de ilgilendiklerinin işaretiydi.

Hellenizme muhalif Ortodoks Arnavutçular, çokdinli bir ulus tasarlama çabalarının yanı sıra, Hellenizmin Arnavutçulukla bağdaşmayacağını da kanıtlamaya uğraşıyorlardı. Bunun için, Arnavutlar ile Yunanlar arasında kurulmaya çalışılan yakınlığın dayandırıldığı gerekçelere cevap vermeleri, ayrıca Hellenizmi ve Yunanlığı gözden düşürmeleri gerekiyordu. Bu da kolay bir iş değildi, çünkü bu kavramlar genellikle yüksek sosyal, ekonomik ve kültürel statülerle birleşmiş durumdaydı.

Arnavutların Yunanlardan ayrılmaması gerektiğini, çünkü "amca çocukları" olduklarını, Arnavutların Pelasgosların evlatları olduklarını ve Hellenlerle aynı aileden geldiklerini, çünkü Hellenlerin de Pelasgosların soyundan geldiklerini ve aralarında dil ile âdetler bakımından akrabalık bulunduğunu yazan Bükreş'teki Yunanca *Patris* gazetesine, Sofya'da çıkan *Drita*'da genç Thoma Avrami, bir önceki dönemde Şemseddin Frashëri'nin kullandığına çok yakın bir söylemle cevap veriyordu. Pelasgoslar, yani Arnavutlar

228 *Shqiperia,* no: I/8, 28/6/1897, s. 1-2.
229 *Shqiperia,* no: I/15, 16/8/1897, s. 2-3 ve no: I/17, 30/8/1897, s. 2.

herkesten önce oradaydı. Daha sonra "yabancılar", yani Hellenler gelmişlerdi. O zaman Pelasgoslar yüksek topraklara doğru çekilmiş, bazıları da yeni gelenlerle karışarak antik Yunanları ortaya çıkarmışlardı. Demek ki Pelasgoslar ile Hellenler arasında bir ayrım vardı. Bazı Pelasgoslar yeni gelenlerle karışmış olsalar bile, Pelasgosların torunlarının –Arnavutlar– artık çağdaş Yunanlarla hiçbir bağı yoktu, çünkü bunların nüfus karışımları nedeniyle artık antik Yunanlarla hiçbir ilgisi kalmamıştı. Thoma Avrami açıklamayı, Yunanların antikçağın Yunanları gibi "büyük ve güzel" değil, "küçük ve çirkin" oldukları noktasına kadar vardırıyordu. Ayrıca Arnavutların Yunanlar için savaşmış olmalarının nedeni, kan değil, din bağlarıydı. Bununla birlikte Ortodoksluk Arnavutları Yunanlara bağlayamazdı, çünkü Ortodokslar "Arnavutluk"un sadece üçte biriydi ve Katolikler de en az onlar kadar kalabalıktı.[230]

Nitekim, modern Yunanlığın gözden düşürülmesi çoğunlukla Fallmerayer'in kuramı yeniden ele alınarak ve çağdaş Yunanlar Slavların torunları veya birçok ulusun karışımının bir ürünü gibi gösterilerek yapılıyordu.[231] Bir başka yöntem, kilisenin "Tanrıların dili" diye tanıttığı Yunan dilini gözden düşürmekti. Bu amaçla, Yunanca "yabancı" ve özellikle de "faydasız" bir dil diye niteleniyordu. Sadece anadil ve Avrupa dilleri, özellikle de giderek artan sayıda ABD'ye göç edenler için yararlı olacak İngilizce öğrenilmeliydi. Aksi yönde de, ataların mirası ve hatta zaman zaman Pelasgoslara gönderme yapılarak "eski Tanrıların dili" olarak sunulan Arnavutçanın değeri öne çıkarılıyordu.[232]

Somut örnekler aracılığıyla Arnavut/Yunan farklılığı vurgulanabiliyordu. Örneğin, Mora Arnavutlarının Yunanlarla evlilik akitleri yapmamaları kan farklılığını ve eski husumeti kanıtlamak için kullanılıyordu.[233]

Ayrıca, Yunanistan ve Yunanlarla her türlü siyasal işbirliği verimsiz veya imkânsız olarak değerlendiriliyordu. Arnavutlar tarafından yapılan hizmetler hiçbir zaman karşılığını bulmamıştı: Yunanistan Krallığı'nda Arnavutlar için hiçbir okul açılmamıştı; Osmanlı İmparatorluğu'nda Yunan okulları hiçbir işe yaramıyor, Arnavutlara sadece gereksiz şeyler öğreterek onları ca-

230 *Drita,* no: 14, 22/7/1902, s. 1-2.

231 Bkz. örneğin *Drita,* no: 35, 22/12/1903, s. 3.

232 Bkz. örneğin *Drita,* no: 79, 1/6/1906, s. 2-3 ve Asdren'in şiirleri (*Reze djelli. Vjersha lirike,* Bükreş, 1904) ve Mihal Grameno'nun *Mallkimi i ghujes Shqipe* adlı oyunu, prej M.G., Pjese kombiare me vjershe me tre pamje, ngjare ne Korçe me, 1886, Bükreş, Shyt. N. N. Voicu, Mihai-Voda no: 21, 1905.

233 *Kombi,* no: 28, 28/2/1907, s. 2.

hil bırakıyordu. Mihal Grameno'nun Pyrrhus'un ölümünü işlediği dramda betimlediği gibi, Yunanlar mutlaka kalleş ve haindi.[234]

Başlıca uyuşmazlık noktası Epir sorunuydu. *Kombi* gazetesinin bu çizginin sözcülüğünü üstlenen ve Yunanları Türklerle birlikte "dış düşmanlar" saflarına yerleştiren yayıncıları,[235] bir Arnavut-Yunan dostluğu adına Güney Arnavutluk'u feda etmek istemediklerini açıklıyorlardı. Onlara göre, Yunanlar "dinsel farklılıkların Arnavutlardaki ulusal birliği engelleyeceğini" sanmışlardı, ama "Arnavutların hayranlık verici hoşgörüsü" "Yunan siyasetçilerin ve Fenerlilerin cezası" olmuştu.[236] Mısır'da çıkan ilk Arnavut süreli yayınlarından biri olan *Toska*'da, yerel Arnavut kolonisinin durumuna bağlı tamamen somut bir yön öne çıkarılıyordu: Yunan pasaportları meselesi. Nitekim, dergi Yunan konsolosluklarının mümkün olan en fazla sayıda Arnavudu yanlarına çekmek için gösterdikleri çabaları kınıyordu. Makalenin yazarına göre, bu konsolosluklar Arnavutlara pasaport vererek, onları Yunanistan konusunda susturmaya ve Arnavut milliyetini, daha doğrusu ulusunu yok etmeye çalışıyorlardı.[237] Aynı süreli yayında Asdren (Aleksander S. Drenova) Arnavut okuyucuların dikkatini, Yunan politikasının sadece Yunanistan'daki Arnavutları değil, Arnavutluk'taki tüm Tosk Arnavutları da Yunanlaştırmak amacıyla Arnavut milliyeti hakkındaki hesaplarına çekiyordu.[238]

Hellenizme muhalif bu akıma dahil olan bazı Arnavutçuların 1880'lerden itibaren Rumen-Ulah akımına yakınlaştıklarını ve bu yakınlaşmanın Rumen hükümeti tarafından da desteklendiğini bir önceki kısımda görmüştük. Bu yakınlık var olmaya ve çeşitli başrol aktörleri tarafından desteklenmeye devam etti. Örneğin, 1890'lı yılların ortasındaki krizin ardından Avusturya-Macaristan politikasının birçok görevlisi artık teşvik etme rolünü üstlendik-

234 Bkz. örneğin *Drita*, no: 6, 18-31/1/1902: 3 (*Astir/Yll* gazetesine cevap) ve no: 63, 2-15/7/1905: 1 (Asdren'in kaleme aldığı makale); *Vdekja e Piros*, Drame me 4 pamje prej M.G., ngjare me 372 para Krishtit, Sofya, Mbrothesia, Kr. P. Luarasi, 1906.

235 Bu yayıncılar Sotir Peci (1873-1932) ve Fan Noli'ydi (1882-1965). Her ikisi de içinde yer aldıkları Yunan ağlarını iyi tanıyorlardı. Sotir Peci, Korçë yakınındaki Dardhe köyündendi. Atina Üniversitesi'nde matematik ve fizik öğrenimi görmüş, ama söylendiğine göre Yunanların hiç hoşnut olmadıkları milliyetçiliği yüzünden diplomasını alamamıştı. 1906'da ABD'ye göç etti. İngilizce bilmediği için bir fabrikada çalıştı, sonra bu işi bıraktı ve Goni Katundi ile birlikte diğer Balkan kolonilerindeki gibi bir gazete çıkarmaya karar verdi. Haziran 1906'da *Kombi*'nin ilk sayısı çıktı. Doğu Trakya'da Arnavutça konuşulan bir köyden olan Fan Noli de Sotir Peci'ye katıldı. Fan Noli, Edirne Yunan lisesinde öğretimini tamamladıktan sonra tiyatro yapmış ve Atina ile Mısır'daki Yunan okullarında ders vermiş, daha sonra o da ABD'ye göç edip orada önce işçilik yapmıştı (Katundi, 1962; Elsie, 1995, s. 372 vd. ve 384 vd.).

236 *Kombi*, no: 15, 6/11/1906, s. 2-3.

237 *Toska*, no: 7 (Temmuz 1902), s. 1.

238 *Toska*, no: 4, Nisan 1902. Aleksander Drenova o sırada Romanya'da ikamet ediyordu.

leri Arnavut propagandasını Ulah propagandasıyla birleştirmeyi düşündüler. 1897'de Konsolos Theodor Ippen üstlerine yönelik bir raporunda, Apostol Margarit'in Rumen hükümetiyle yakın işbirliği içindeki faaliyetinin Arnavutçuların faaliyetiyle uyum içine sokulabileceğini açıklıyordu. Ertesi yıl, Viyana'da çıkan *Parlamentarische Korrespondenz*'in yazarı Philipp Fr. Bresnitz, Avusturya-Macaristan idaresi altında olacak ve Ulahlara da önemli bir kültürel rol verilecek bir "Arnavutluk-Makedonya" oluşumunu öne sürdüğü bir metin yayınladı.[239]

Bununla birlikte, Rumen hükümeti ve Romanya'nın bazı Ulah çevreleri bu yakınlaşmanın en ateşli destekçileri olmaya devam ettiler; bu yaklaşım özellikle Romanya, Makedonya veya Epir'in –Arnavut ve Ulah– karma çevrelerinde yankı buluyordu. 1898'de Arnavut cemiyeti *Dituria*'nın yeniden yapılandığını görmüştük; fahri başkanı Ulah asıllı tarihçi V. Urechia olan bu cemiyetin Balkanlar'daki Arnavutlar ile "Rumenler" arasında bir işbirliğinden yana olduğunu açıkladı. Bükreş'te Visar Dodani tarafından yayınlanan yeni *Shqiperia* gazetesi o zaman söylem değiştirerek, "Arnavutluk ve Makedonya'da" Hellenizmin gelişmesine ve Bulgar propagandasına karşı ortak bir cephede bu yakınlaşmayı savundu. Nitekim *Shqiperia* da, daha önce sütunlarında hiç konu edilmemesine karşın, Mart 1898'den itibaren ortak bir tarih ve dostluk, hatta ortak kökenler adına ortak bir amaçla ortak bir propagandanın savunucusu oldu. Arnavutlar ve Makedonlar (Makedonya Ulahları) eski Illyria'lılardı; Pyrrhus, Büyük İskender ve İskender Bey'in askerleriydi. Birlikte, Sultan'ın öncülüğünde "Türkiye'nin düşmanları"nı püskürtecek bir "Arnavutluk-Makedonya"nın özerkliğini istiyorlardı. "Tüm Arnavutlar, Makedon Rumenler ve Slavlaşmış Makedonlar tarafından hararetle arzulanan bir Arnavut-Makedon devletinin kurulması fikri", Visar Dodani'ye göre, "yüksek Avrupa diplomasisinin menfaatlerine çok uygun ve çok kazançlıydı." Arnavutlar ve Ulahlar idari özerkliğini elde etmesi istenen bu siyasi birimin nüfus çoğunluğunu oluşturuyorlardı.[240]

Birkaç yıl sonra, tahtta yeni iddia sahibi Prens Albert Ghika da Arnavut ve Ulah davalarının birleştirilmesinden ve İşkodra, Kosova, Manastır, Yanya ve Selanik vilayetlerini bünyesinde toplayacak bir Ulah-Arnavut devletinin kurulmasından yana olduğunu açıklıyordu.[241] Jön Türk devriminden sonra "Ulah-Arnavut kartı"nı yeniden ve daha ciddi bir biçimde oynayan da

---

239 Wernicke, 1967, s. 24-25; Peyfuss, 1974, s. 63-64.

240 Bkz. *Shqiperia*, Bükreş, 38. sayıdan itibaren (ve özellikle sayı 38, 39, 43, 49, 54 ve 56).

241 Brailsford, 1906, s. 286-287 (dipnot 1); Skendi, 1967, s. 325-329.

Rumen hükümeti oldu. Bu da, özellikle çokdillilik etkeninden ötürü Arnavutlar ile Ulahlar arasında yakın temasların bulunduğu sahada buluşmalara yol açtı.[242] Bu konuda, Slavlarla yapılan işbirliklerinin zaman zaman Arnavut-Ulah yakınlaşması çerçevesinde ortaya çıkan türden melez inşalara neden olmadığını belirtmek gerek.

Ama Yunanlara karşı farklılığın altını çizmenin yeni bir biçimi, Ortodoksluk ile Hellenizmi birbirinden ayırmak, Ortodoksluğa ilişkin bir Arnavut ifadesi şekillendirmek ve bir Ortodoks Arnavut Kilisesi kurmaya yönelmek oldu. Bu inşa, Patrikhaneci çevrelerde Ortodoksluk ile Yunanlığı özdeşleştirmek yönünde giderek güç kazanan akıma karşı çıkıyordu. Patrikhane'ye bağlı dinsel hiyerarşinin "Yunanlaşması" ve Arnavut dilinin kullanılmasına karşı tutumunun giderek katılaşması iyiden iyiye belirginlik kazanmıştı. Yunanca dışında herhangi bir dili öne çıkarmaya çalışanlara karşı "lanetlemeler", aforoz tehditleri giderek çoğalıyordu. Romanya'da yaşayan Korçeli genç bir entelektüel, Mihal Grameno 1905'te kaleme aldığı "ulusal bir piyes"te, "Yunanistan'ın casusları" olan rahipler tarafından "Arnavut dilinin lanetlenmesi"ni eleştirdi.[243] Zaten o dönemde Makedonya'da Eksarhçılar, Bulgar Eksarhlığı taraftarları ve Patrikhaneciler veya Patrikhane'ye bağlı olanlar arasında açık mücadele başlamıştı. Ayrıca, zaten bir okul ağına sahip olan Ulahlar 1904'te *millet-i rum* karşısında özerkliklerini talep etmeye başlamışlardı. 1905'te kendilerine "hemen hemen bir millet" oluşturma imkânı veren özel bir statü tanıyan bir irade-i seniyye elde etmeyi başardılar, sadece Patrikhane özlem duydukları dinsel bağımsızlığı tanımaya yanaşmadı.[244] Bu bağlamda, bazı Arnavutçuların Arnavutlar için de bir özerklik, hatta Patrikhane'nin vesayetinden tam olarak özgürlük düşü kurması mantıklıydı. Bununla birlikte böyle bir tavır çok marjinaldi.

Önceleri bazı çevreler açısından sadece dinsel alanda Arnavut dilinin kullanılmasını öne çıkarmak söz konusuydu. Üstelik açıkça Arnavutçu ilk papaz figürü yarı-Arnavut, yarı-Ulah çevre koşulları içinde ortaya çıktı. Kristo Negovani adındaki bu papaz 1875'te, Batı Makedonya'da, Florina yakınında hem Arnavutça hem Ulahça konuşulan karma bir köy olan Negovan'da dünyaya gelmişti. Atina'da iş yapan bir tüccarın oğlu olarak, yıllarca Yunan başkentindeki bir liseye devam etmişti. 1891'de babasının eşkıya tarafından kat-

242 Peyfuss, 1974, s. 111.

243 *Mallkimi i gjuhes shqipe*, prej M.G., Pjese kombiare me vjershe me tre pamje, ngjare ne Korçe me, 1886, Bükreş, Shyt. N.N. Voicu, Mihai-Voda, no: 21, 1905.

244 Peyfuss, 1974, s. 85 vd. ve 112-113.

ledilmesinden sonra bölgedeki Yunan okulları ağında öğretmen olarak çalışmıştı. Sonra, 1894'te, Romanya'ya göç etmiş ve birçok Negovanlı göçmenin bulunduğu Braila'ya yerleşerek, marangozluk yapmaya başlamıştı. Üç yıl sonra, yani 1890'lardaki krizin ortasında, doğduğu köye geri dönmüştü. O zamana kadar ruhban mesleğine hazırlanmamış olan genç adam çok geçmeden rahip olup ayinleri Arnavutça söyleyen ve çocuklara anadillerini öğreten bir din adamı olmuştu. Özellikle de 1899'dan itibaren Arnavutça eserler yayınlamaya başlamıştı. Bunlar, didaktik masallar ve şiirler, dinsel eğitim metinleri ve *Kalendari Kombiar* ile *Drita*'da çıkmış makalelerin çoğunlukla vaaz şekline sokulmuş biçimleriydi. Bu eserlerde Yunan propagandasına karşı tavır alıyor ve hatta "yabancı unsurlar" ile evliliklere karşı çıkıyordu. 1905 yılının başında papaz olan kardeşi ve üç köylüsüyle birlikte bir Yunan çetesi tarafından öldürüldü ve Arnavut ulusal davasının ilk "şehidi" oldu.[245]

Drita gazetesinin sayfaları karıştırıldığında, yüksek Ortodoks hiyerarşisinin ne denli katı olduğu, Yunan diliyle Ortodoksluğun giderek daha kesin bir şekilde iç içe geçtiği, Bulgar ve Ulah "hareketleri"ne karşı Yunan çetelerinin geliştiği ve Arnavut/Yunan karşıtlığının dinsel alana kaymasında Ulah isteklerinin rol oynadığı fark edilmektedir. Bu gazetenin sütunlarında, papazların Arnavutçulara yönelik "lanetlemeleri" kınanıyordu. Ortodokslara Yunan okulları dışında kalan –Fransız okulları da dahil– okullara gitme yasağı konması eleştiriliyordu. "Tanrıların dili" olan Yunancanın aksine, Arnavut dilini, "Tanrı tarafından lanetlenmiş" bir dil olarak sunan papazların iddialarına, bazı yazarlar İsa'nın Yunan olmadığını söyleyerek cevap veriyorlardı. Pentecôte zihniyetini ve havarilere İncilleri her dilde yayma yetkisi verilmesini öne çıkarıyorlardı; bu kanıt kilisede Arnavutçanın kullanılmasını doğrulamak için sık sık öne sürülecekti.[246]

Drita sayfalarında Ortodoks ruhbana sert saldırılar yöneltiliyordu. Barbar olarak nitelenen Ortodoks ruhban, Yunanistan'la birlikte, Papa Kristo Negovani'nin öldürülmesinden sorumlu tutuluyordu. Metropolitler cinayetlerin azmettiricileri olarak gösteriliyordu. Özellikle de Korçë despotu Photi hedef seçilmişti, çünkü şehir esnafına Hellenizme karşı olan Plase'li (Korçë civarında bir köy) Ulahları boykot etmelerini emretmiş, bazı Arnavutçuları defnetmeyi reddetmiş ve Arnavutçuluk lehindeki tavrı bilinen Kosturi ailesindeki bir nikâhı kıymak istememişti. Öte yandan, Romanya ve Ulahlarla yakın

245 Fullani, 1960; Elsie, 1995, s. 284-286.

246 Bkz. ayrıca Petro N. Luarasi, *Mallkim i Shkronjavet Shqipe dhe çperfolja e Shqipetarit*, Tregetare nekombetare, Shtyp, Manastır, 1911.

bağlantı içinde, bazı makalelerde dinsel özerklik fikri belirmeye başlamıştı. Mayıs 1903'te Kristak/Kristo Dako Romanya'daki Arnavutlar için bir kilise fikrini ortaya atmıştı. 1904 ilkbaharında Ulahların Yunan kilisesinden ayrılmak için gösterdikleri çabalar söz konusu ediliyordu; 1905'te bu çabaların sonuca ulaşması ve Ulahların Yunanlardan ayrılması selamlanıyordu. Ertesi yıl, bir yazar Ortodoksluğu değil, "yabancı", yani "Arnavut olmayan" kiliseleri ve okulları bırakmak ve kilise kitaplarını Arnavutçaya çevirmek gerektiğini açıklıyordu. 1906 sonbaharında Ulahların girişimleri sayesinde özel olarak "Arnavut-Ulahlar" için ayrı bir kilise açıldığı duyuruluyordu.[247]

Bununla birlikte, "Yunan" olarak kabul edilen ruhbana ve bir "Yunan Ortodoksluğu"na karşıtlık henüz fazla sert biçimlere bürünemiyordu. Bir başka basın organında –*Drita*'nın aksine, esas olarak Ortodoksların yazdıkları *Kombi*– 1906 sonbaharında ilk Arnavut çetesi tarafından Korçe metropolitinin öldürülmesi yayıncıları sıkıntıya düşürmüştü.[248] Müslüman Arnavutları suçlayan ve böylece –*Kombi* yazarlarına göre– Arnavutları bölmek isteyen Yunan basınının yorumlarına karşı çıkarken, böyle bir eylemden kimin sorumlu olabileceğini sorguluyorlardı. Bu cinayeti kendilerinin, Hıristiyanların "hareketi"nin bir unsuru olarak görmek istemiyorlardı. Onlar Fenerlilere karşı sistemli bir mücadele yürütmüyorlardı. Zaten Photi'yi öldüren de Arnavutlar değil, kendi politikasıydı: İyi bir çoban değildi. Çünkü *Kombi* yazarları, "bağnaz Yunan ruhbanı"nın "Hıristiyan karşıtı" tavrını da ağır bir dille eleştiriyorlardı. "Yunan boyunduruğu"ndan söz ediyorlardı. Ancak 1907 yılının sonuna doğru, onları Patrikhane'ye bağlayan göbekbağını kesmeye karar verdiklerinde, bu eylemi haklı gösterdiler: Photi, Papa Kristo Negovani cinayetinin öcünü almak üzere, kan töresi gereğince öldürülmüştü; demek ki "Yunan ruhbanı"na yönelik bir eylem söz konusu değildi. Faik Konica'nın *Albania*'sında çıkan bir makaleye tepki gösteren Mısır'dan bir Arnavut, *Kombi*'ye gönderdiği yazıda, "Yunan rahipler"in mevcut tek "Arnavut rahibi"ni öldürdüklerini söylüyordu.[249] Sadece Arnavut olduğunu açıkladığı için öldürülen masumun intikamını da Müslüman olmasına karşın doğru ve zorunlu bir şekilde Bajo Topulli almıştı. Ayrıca, metropolitlerin valiler ve paşalar ile işbirliği yaptıkları için silahsız insanlar sayılamayacaklarını ekliyordu.

247 Bkz. özellikle *Drita*, sayı 7 (1902), 26 (1903), 41 (1904), 58, 59, 60, 62 ve 71 (1905), 79, 82 ve 83 (1906).

248 Bu olay hakkında bkz. bir sonraki bölüm.

249 *Albania*, c. X (1906), no: 8. Bu makalede, Bajo Topulli savunmasız bir adamı öldürdüğü için sert bir dille eleştirilmişti.

Kombi yazarlarının yorumu ayların ve olayların akışıyla birlikte onların tavrının da giderek nasıl radikalleştiğini gösteriyor. Nitekim, Yunan propagandasına karşı şiddete başvurulmaması gerektiğini hep söylediklerini ve bu açıdan *Albania* dergisinin haklı olduğunu açıklıyorlardı. Bununla birlikte, durum öyle bir hal almıştı ki artık barışçı bir propaganda yeterli olmuyordu: Hükümet tüm vatanseverleri sürgün etmişti ve Yunan propagandası sadece okulları ve kiliseleri kullanmakla yetinmiyordu; artık zora da başvuruyordu. Dolayısıyla, Bajo Topulli "Yunan kılıcı"na denk "kurtarıcı kılıç" olmuştu. Bunun dışında, gazete sayılar ve yazılar boyunca, metropolit cinayetinden sonra Selanik'te "Yunanlar" tarafından öldürülen Spiro Kosturi'nin anısına yer vermiş ve bu vesileyle düzenlenen Ortodoks törenleri yansıtmıştı.[250]

Nitekim, silahlı mücadelede değil ama, Ortodoks Kilisesi içinde yaşanacak yeni bölünmede ve ABD'de bir Arnavut Ortodoks Kilisesi'nin doğuşunda *Kombi* yazarları en ön saftaki aktörler olacaklardı. Daha 1907 ilkbaharında, Fan Noli tarafından yönetilen Arnavut *Besa-bese* süreli yayını ve cemiyeti, "Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından kutlanan" Aziz Georgios yortusunu "Arnavutluk'un tüm Avrupa'da övüldüğü, Arnavutların aynı bayrak altında birleşmiş oldukları çağda İskender Bey'in gösterdiği yiğitliğin kutlanması" konumuna yükseltmişlerdi. "Bir dış veya iç boyunduruktan kurtulma günü"nü, diğer halklar gibi, dinsel ve ulusal olarak kutlamak söz konusuydu.[251] Aynı anda, *Kombi* yazarları, Ulahlar gibi ABD'de yaşayan ve kendi kiliseleri, gazeteleri olan diğer kolonilerin örneğini izleyerek, "ulusal ve dinsel" bir vazifeyi yerine getirmek, Arnavutların da Boston'da bir kilise sahibi olabilmesini sağlamak amacıyla bir komite kurulmasını öneriyorlardı.

Bu fikrin olgunlaşması bir yıl sürdü ve çeşitli nedenlerden ötürü, sonunda ruşeym halinde bir bağımsız Arnavut Kilisesi oluşmasına yol açtı. Olayların genel olarak kabul edilen akışı şöyledir. Massachusetts'deki Hudson'da genç bir Arnavudun ölümünün ardından çağrılan rahip, defin işlemini yapabilmesi için şahsın "Yunan" olarak kayda geçirilmesini istedi, ama ölenin Arnavut *Besa-bese* cemiyeti üyesi olan kardeşi buna karşı çıktı ve rahip de cenaze törenini yapmayı reddetti. Bu yüzden ölen genç Arnavudun yakınları Worcester'li bir Süryani rahibe başvurmak zorunda kaldılar. Bu olay Arnavutları kendi kiliselerine ve Fan Noli'nin şahsında kendi rahiplerine sahip olmaya sevk edecekti; Noli kendini bu davaya adadı ve ABD'nin Rus met-

250 Bkz. *Kombi*, sayı 17 (1906), 21 ve 22 (Ocak 1907), 64 (Aralık 1907), 70 ve 77 (1908).
251 *Kombi*, no: 34 ve 35 (26/4 ve 3/5/1907).

ropoliti tarafından rahip ilan edildi.[252] Aslında, *Kombi* gazetesinin yorumuna göre, olaylar bundan biraz daha karmaşık seyretmişti.

Nitekim, diyasporada, fabrikalarda, kiliselerde veya defin törenleri sırasında ayrı ayrı bir sürü anlaşmazlık –dilden kaynaklanan nedenlerle veya başka nedenlerle– patlak veriyordu. Yunan meslektaşlarıyla sürekli polemik içinde olan *Kombi* gazetesi, bu tarz çatışmaları "etnikleştirme" eğilimindeydi. Hatta okuyucularını "Yunan" fırıncıları boykot edip "Arnavut" rakiplerinden alışveriş etmeye çağıran yazarlar, günlük davranışları bile etnikleştirme propagandası yapıyorlardı. Artık sadece yardımlaşma amaçlı olarak nitelenemeyecek yeni Arnavut cemiyetleri "Arnavutlar"ı yanlarına çekmeye çabalıyorlardı. "Yunan" çevreleri bu faaliyetleri dengeleyebilmek için New York'taki "Ipiro-alvanikos sillogos" veya Worcester'daki Epir Kardeşliği gibi "Yunan-Arnavut" cemiyetleri kuruyorlardı.

Bu ortam içinde, *Kombi* gazetesi daha 1907 yılının başında genç bir Arnavudun cenaze töreni için bir Yunan rahibin çağrılmış olmasına hayıflanarak, okuyucularına bundan böyle bir Süryani veya Rus rahip çağırmalarını tavsiye ediyordu. Eylül 1907'de çıkan 51. sayıda, Hudson'daki gencin dini ayin yapılmadan gömülmesinden söz edilmişti. Ayrıca gazete, bir daha böyle bir olay yaşanmaması için, Hudson ve Worcester'da yaşayan Arnavutların bir Arnavut kilisesi ve rahibi için para toplamakla görevli bir cemiyet kurmaya karar verdiklerini duyuruyordu: Her vatansever bu kiliseye katkı yapmalıydı. "Din" ve "ulus" fiilen iç içe geçmişti. Rahip ve kilise sorununu çözmek amacıyla kurulan cemiyete "Ulusal Onur" adı konmuştu. Bir başka cenaze münasebetiyle para vermemiş olan Arnavutlar, gazetenin yazarları tarafından "dinsiz" ve dolayısıyla "Arnavut olmayan" kişiler olarak nitelendirilmişti.

"Rahip sorunu" Ekim 1907'de, daha önce Korçë yakınındaki Vithkuq'ta beş yıl görev yapmış, Delvine'li papaz Papa Zaharia'nın gelişiyle çözümlenmiş gibiydi. Ama çok geçmeden bu girişim başarısızlığa uğradı, çünkü bir yandan bu rahibin Arnavutçaya tam hâkim olmadığı anlaşıldı, diğer yandan da yeni rahibi istemeyen bazı dindarlar onun hizmeti için para ödemeyi reddediyor ve eski kiliselerine devam etmeyi yeğliyorlardı. Küçük bir çevre Papa Zaharia'ya yavaş yavaş alışırken, diğerleri, örneğin *Kombi* yazarları, onun bu işe uygun olmadığı ve "bir Arnavudun, bir vatanseverin" seçilmesi gerektiği kanısındaydılar. Romanya Arnavutlarının uzun süredir yapmak istediklerini, yani "Arnavutluk için bir Arnavut Kilisesi'nin temellerinin atıl-

252 Katundi, 1962, s. 11-12.

masını, Yunan Kilisesi'nin boyunduruğundan kurtuluşu" gerçekleştirmek için ABD'de var olan dinsel özgürlükten yararlanılması gerektiği sonucuna varan küçük bir Arnavutçu grubu, Fan Noli'yi New York'taki Rus metropoliti Monsenyör Platon'u ziyaret etmeye gönderdi. Şubat 1908'de Platon Noli'yi rahip olarak atamayı kabul etti; tören 8 Mart'ta yapıldı ve aynı ayın 22'sinde Fan Noli Boston'daki Aziz Georgios Kilisesi'nde ilk Arnavutça ayini yönetti. Fan Noli, liturjik metinleri Arnavutçaya çevirmeyi ve "Yunanistan'ın aletleri olan Fenerlilerden bağımsız bir kilise"nin başlatıcısı olmayı hedeflemişti.[253] Bu girişimin uzun vadede derin sonuçları olurken, kısa vadedeki etkisi Osmanlı devrinin sonuna kadar sınırlı kaldı ve Ortodoksların çoğu Patrikhane'ye bağlılıklarını korudular.

Ama Fan Noli'nin de 1908 yılının başında yaptığı çağrıda değindiği gibi, Yunan ağlarından sıyrılmanın ve Arnavut'luğunu ifade etmenin bir başka yolunun Uniatizmi veya Protestanlığı kabul etmek olabileceğini düşünen Arnavutçular da vardı. 1906'da Faik Konica'nın *Albania*'sında çıkan bir makaleye göre,[254] ulusal hareketin başında bulunanların "Arnavutluk aşkı" ile Ortodoks ve Müslüman dinlerinin ibadeti arasında bir bağdaşmazlık bulunduğunu anladıkları belirtiliyordu: Bu iki din siyasal ve yabancı nitelikteydi; "ulussuzlaşmadan" ibadetlerinin gerçekleştirilmesi olanaksızdı. Müslümanlar bu durumdan kurtulmayı beceremediklerine göre, iş Ortodokslara düşüyordu. Ortodokslar iki kategoriye ayrılıyorlardı: "Ulussuzlaşmış" olanlar ve ulusal bir ruha sahip olanlar. Bu ikinciler, tıpkı Rumenler ve Bulgarlar gibi, Ortodoks kalmak, ama bunu kendilerine ait bir kiliseyle yapmak istiyorlardı. Bununla birlikte, Yunanlar ve Türk hükümeti yüzünden, milliyetçilerin bu amaca ulaşmaları güçtü. Fakat alternatif çözümler nevcuttu: Rumen Kilisesi'yle birleşmek, Uniatizm veya Protestanlık. Zaten Protestan olup ABD'deki Oberlin Üniversitesi'ne felsefe ve teoloji öğrenimi görmeye giden genç Kristo Dako bunun örneğini vermişti.

Farklı Arnavut basın organları arasında bu konuda bir tartışma başladı.[255] Özellikle *Kombi* gazetesi din değiştirmeleri genel anlamda eleştiriyor ve bunları, nüfus tarafından işlenen siyasal ihanetler ile aynı kefede görüyordu. Sotir Peci'ye göre, Protestanlık ve Uniatizm Arnavutları Yunanlardan kurtaramazdı. Tam tersine Arnavutları bölerek, daha büyük bir tehlikeyle

253 *Kombi*, no: 25, 51, 52, 53, 56, 60, 62, 67, 72.

254 *Albania*, c. X (1906): 144-147.

255 Bu konuda, bkz. Faik Konica'nın *Albania* dergisi, c. X: 148-149, 165-167, 181-182, 192-193 ve 213; ve *Kombi*, no: 44 ve 53.

karşı karşıya kalmalarına neden olacaklardı. Gerek Protestanlık gerekse Uniatizm ile ilgili olarak, Kristo Dako gibi din değiştirme örnekleri zaten çok istisnai durumlar olarak kaldı. Ama bu, yeni-Protestan küçük grubun "Makedon sancakları"ndaki Arnavutçuluk sahasında önemli bir rol oynamasına engel olmadı.

PROTESTAN "ETKİLİ AZINLIĞIN" ARNAVUTÇULUĞU

Bektaşilik ile Protestanlık arasında sık sık yakınlık kurularak, birincinin bir tür "İslâm Protestanlığı" olduğu ileri sürülmüştür. Her ne olursa olsun, bizim incelediğimiz örnekte özellikle Arnavutçuluğun yayılmasında oynadıkları rol bakımından aralarında bir yakınlık kurulabilir. Protestan misyonerlerin yerel dillerin kullanılmasına verdikleri önemin onları dinsel kitapların Arnavutçaya çevrilmesi ve dağıtılması, buradan hareketle de bu dilde okumanın geliştirilmesi için çaba göstermeye sevk ettiğini görmüştük. Zaten 1878 öncesinde hemen hemen tüm Arnavutçular *British and Foreign Bible Society* ile temas içinde olmuşlardı. Doğu krizinden sonra, Manastır ve Korçë bölgelerinde küçük bir Protestan Arnavut ağı oluşmuş; dinsel ayinleri ve görevleri Arnavutça yapmayı sürdüren bu kişiler, bir kitap dağıtım ağı oluşturmuş ve Korçë'de Arnavutça eğitim yapan bir kız okulu açmışlardı.

Demek ki Protestanlık ile Arnavutçuluk arasındaki ortaklık, Bektaşilik ile Arnavutçuluk arasında bulunandan hem daha eski, hem de daha farklıydı ve bunun çeşitli nedenleri vardı. Arnavut milliyetçiliği Protestan öğreti içine entelektüeller tarafından sokulmamıştı. Protestanlığın Kutsal Metinler'e ve onların yerel dillerde erişilebilir hale getirilmesine verdiği önem, bu dinin takipçilerini Arnavutçuluğa yöneltmişti. "Protestanlık" sonunda dışarıdan, Ortodoks Hıristiyan hiyerarşi tarafından da "Arnavutçuluk"la özdeşleştirildi; çünkü bu hiyerarşi Arnavutçuları mason veya Protestan, kısacası dinsiz olmakla suçluyordu. Ayrıca, Bektaşilerin aksine, Protestanlar sayısal olarak anlamlı bir dinsel grup oluşturmuyorlardı. Bazıları, Ortodoks Arnavutların Protestanlığa geçişini Patrikhane'nin vesayetinden kurtulmanın bir yolu olarak değerlendirmişlerdir.[256] Ama durum böyle değildi. Protestanların sayısı çok sınırlı kaldı. Bununla birlikte, Bulgaristan, İstanbul, hatta ABD'de misyonerler tarafından yönetilen okullarda görülen öğrenimin ardından hemen hepsi yüksek bir eğitim düzeyine gelen Protestanlar, özellikle Güneydoğu Arnavutluk'ta "etkili bir azınlık" oluşturuyorlardı. 1896-1912 arasındaki dönemde Arna-

256 O dönemde hiçbir Müslüman bu adımı atmamıştı.

vutçuluğun gelişiminin merkezi güçlerinden birini artık temsil etmeseler de, en azından bu bölgede ve belli güçlüklere rağmen, Arnavutça edebiyatın üretimine ve dağıtımına, ayrıca Arnavutça eğitime katkı yapmayı sürdürdüler.

Manastır'da görevli olan Avusturya konsolosuna göre, 1899'da Korçe'de dolaşımda olan birkaç kitap hâlâ esas olarak Manastır'daki *Bible Society* temsilcisi Gjergj Qiriazi ve onun Berat ile Korçë'ye yerleşmiş iki taşıyıcısı tarafından dağıtılan dinsel kitaplardı. O dönemde Arnavutça (Yunan harfleriyle veya Latin harfleriyle Toskça) Kutsal Metinler'in satışı yılda 1.000 nüsha dolayında sabitlenmişti ki, bu hiç de azımsanabilecek bir rakam değildi.[257] Daha önce anılan Bajo Topulli örneğine bakılacak olursa, Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalanında da Protestan ağ Arnavutça matbuatın ve Arnavutçuluğun yayılmasında katalizör bir rol oynuyordu. Erzurum'da Ermeni asıllı bir misyoner bu öğretmenle yakınlık kurmuş ve ona Arnavutça İnciller vermiş, Arnavut Protestan misyonerlerden söz etmiş, sonra da Naim Frashëri'nin kitaplarını temin etmişti. Bu olay, 1890'lı yılların sonlarındaki ortam içinde Bajo Topulli için ilk kıvılcım olmuş ve 1900'de Selanik'e tayin olduğunda, hiç vakit kaybetmeden Osmanlı başkentine uğrayıp Naim Frashëri ile tanışmıştı. Frashëri de ona Selanik'te işbirliği yapabileceği Rauf Bey Leskoviku'yu tavsiye ederek, Arnavutçu ağ içine katılmasını sağlamıştı.[258]

Yine de arz talebin gerisinde kalıyordu. Aşağı yukarı bu dönemde Osmanlı makamları tarafından Arnavutça matbuatın dolaşımına karşı alınan tedbirler misyonerlerin çalışmasını zora soktu. Artık Yunan alfabesini değil İstanbul alfabesini kullanan Gjergj Qiriazi ve kız okulunun öğretmeni, vaiz Athanas Sina tarafından hazırlanmış yeni yayınlar, İngiltere sefaretinin müdahalesinden sonra bile izin alınamadığı için basılamadı.[259] Bununla birlikte, İstanbul'daki Arnavutçular gibi, Protestan misyonerlerin de Romanya'da kitap basmaya başladıklarını görmüştük. Bunlar dinsel kitaplardı. 1890'lı yılların ortasındaki krizle birlikte, okullar için din dışı kitapların yayınını başlattılar. 1898'de Athanas Sina tarafından kaleme alınmış bir aritmetik kitabı Bükreş'te çıktı; onu bir yıl sonra Gjergj Qiriazi'nin kaleminden çıkmış bir fizik kitabı izledi.[260] Qiriazi'nin "bir vatansever" (*nje memedhetari*) müstear ismiyle iki cilt halinde yayınladığı ve kısmen kardeşi Gjerasim Qiriazi tarafından hazırlanmış bir klasik yazarlar derlemesini de özellikle belirtmek gerekir.

257 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 15/7/1899; Hetzer 1985: 53.
258 Pepo, 1962, s. 177-179.
259 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 17/1/1900 ve 15/7/1900.
260 Athanas T. Sina, *Numuretore*, Bükreş, Shoq. Dituria, 1898; Gjergj Qiriazi, *Fisika*, Bükreş, Dituria, 1899.

Arnavutçuluk ile Protestanlık arasında kurulan bağlantıyı görmek için bu eserin içeriğini inceleyelim. Alt başlık yayıncının bunu farklı malzemeler içeren, "Arnavut okullarında okunması ve istifade edilmesi" için olduğu kadar, "her Arnavut evi için bir rehber"[261] olması için de hazırlanmış bir derleme olarak gördüğüne işaret etmektedir. Çünkü yayıncı, ulusun medeniyet yolunda ilerleyebilmesi için kitapların şart olduğuna inanmıştır.[262] Eserdeki metinlerin çoğunun işlediği tema, eğitim ve ahlâk, ilerleme ve vatan sevgisidir. Buna karşılık birlik teması, belki de kitaba fazla milliyetçi bir hava vermeme kaygısıyla, kendine hemen hiç yer bulamamıştır. Müslümanlardan ve İslâm'dan da hiç söz edilmemiştir. Bunun dışında, metinlerden birinde bilginin İncillere bağlanması gerektiği vurgulanmıştır.[263]

Kitabın, bir Arnavutluk ve Arnavut ulusu imgesi oluşturulmasına gerçekten katkı yapan sayfaları sadece "Arnavutluk'a bir seyahat" başlıklı diyaloğun yer aldığı bölümdür. "Tüm Arnavutluk'u, ülkemizi" dolaşmasını sağlayan bir seyahatten geri dönen bir kadına vatandaşlarından biri sorular yöneltir. Kadın yol olmadığını anlatarak bunun ticaretin gelişmesini engellediğini söyler. Seyahat betimlemesi, esas olarak, İşkodra'dan kuzeyde Priştine'ye, güneyde Çameri'ye ve doğuda da Korçë ve Kolonjë bölgelerine kadar uzanan bir Arnavutluk'taki kalkınma, eğitim ve ulusal bilinç düzeyi üzerinedir. Anlatı, Gëgeri ile Toskëri arasında derin bir zıtlık yansıtır. Gegëri'de insanlar yiğit, ama cahildir. İşkodra dışında hiçbir yerinde insanlar Arnavutça öğrenmemekte ve Arnavutluk'u onurlandırmamaktadır, İşkodra'da ise okullar vardır, ama şehir sakinleri rahipler yüzünden "vatandan yana değildir." Buna karşılık Toskëri, vatanseverlerin ve okulların durmadan çoğaldığı bir bölge olarak gözükür. Yine de anlatının amacı Toskërilileri uyarmaktır. Seyahati yapan kadına göre, Korçë'deki durum çok da iyi sayılmaz. Arnavutçuluğa karşı çıkanlar kalabalıktır, bu nedenle çabaların artırılması gerekmektedir.[264]

Protestanların da eğitim alanında yapmaya çalıştıkları buydu. Korçë'de 1890'lı yılların başından itibaren, 1887'de Arnavutçular tarafından açılmış erkek okulunun faaliyetini destekleyen kız okulunu açarak, hem din eğitimine hem de din dışı eğitime yönelmişlerdi. Gjergj Qiriazi, kardeşi Gjerasim 1894'te öldükten sonra, bu okulun yönetimini devralmıştı. Bununla birlikte,

261 *Hristomathi*, I, 1902, Sofya, Mbrothesia; II, 1907. Birinci cilt 1991'de Zagreb ve Priştine'de bir Amerikan Protestan misyoner tarafından yeniden yayınlanmıştır (Gjerasim Qiriazi, *Kristomaci*, Zagreb-Priştine, Illiricum-Rilindja).

262 *A.g.e.*, s. 17-18 (1991 baskısı).

263 *A.g.e.*, s. 205-210 (1991 baskısı).

264 *A.g.e.*, s. 194-199 (1991 baskısı).

1896-1897 krizinin yarattığı yeni ortam içinde, bu iki okulun işleyişleri giderek sorunlu bir hal aldı. 1898-1899 kışında Müslümanlara kızlarını okuldan alma emri geldi (1899 ilkbaharında aynı emir erkek okulu için de yinelendi). 1904'e doğru, yani erkek okulu kapandıktan iki yıl sonra, misyonerlerin yönetimindeki okulda bile Arnavutçanın eğitim dili olarak kullanılması yasaklandı ve Arnavutça ders kitaplarının yerini Yunanca ve İngilizce kitaplar aldı.[265] Bu kuruluşun işleyişi Jön Türk devrimine kadar, hem Osmanlı makamlarının hem de Ortodoks yetkililerin, örneğin okula devam eden genç kızların ailelerinin cenaze törenlerini yapmamak gibi baskıları yüzünden, genel anlamda her gün biraz daha zorlaştı.

Bu engellere rağmen, misyonerlerin hem Arnavutçu hem de dinsel propagandalarının çemberini genişletmek için yaptıkları çabaları vurgulamak gerek. Bir yandan, bir yatılı bölüm açarak okulun öğrenci kayıt ağını coğrafi olarak tüm Arnavutluk'a yaymaya uğraştılar. 1900-1901'de ilk beş yatılı öğrenci okula kaydoldu; bunların ikisi Negovan (bugün Yunanistan'da) ve Berat'tan iki yetim kızdı. 1906'da kırk beş genç kızdan on ikisi yatılıydı.[266] Diğer yandan, misyonerlerin bağlı oldukları *American Board,* Mart 1901'de vaiz Athanas Sina'yı Berat'a kaydırmayı kararlaştırmıştı. Ama Sina, Osmanlı makamları tarafından tutuklandı ve Yanya'ya götürüldü.[267] Korçë'de de kız okulunun öğretmenleri dersliklerin çok dışına taşan bir faaliyet yürütüyorlardı. Kitaplar okul dışında da, kendi kendilerini yetiştirenler tarafından kullanılıyordu.[268] Aynı şekilde, erkek okulunun avlusunda da "bıyıklı adamlar", yani yetişkinler –hizmetkârlar, kalfalar, çıraklar, bekçiler– öğretmenlerden birinin gözetiminde okuma öğreniyor, kız okulundan bir kadın öğretmen haftada iki kez bey aileleri de içinde olmak üzere, ailelere giderek genç kızlara veya kadınlara Arnavutça okuma yazma öğretiyordu. Rıza Mançi'nin hatıratına göre, Arnavutça öğrenmeye başladıkları için idadiyeden atılan bir grup genç Müslüman öğrenci, haftada dört kez akşamları kız okuluna gidiyor ve oradaki öğretmenlerin kendilerine verdikleri kitapları okuyorlardı. Pazarları da sabah vaazları ve akşamüstü bir saat okuma arası da verilen genel kültür söyleşilerini dinliyorlardı.[269]

---

265 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 7/7/1899; ve PA XXXVIII/395, Prochaska, Manastır, 2/7/1906.

266 Dishnica, 1997, s. 57.

267 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 31/3/1901. Yine de Voskopojë'li bir zanaatkâr Arnavutça kitapların satılması işine yardım etti (Pepo, 1962, s. 76-77).

268 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 14/7/1900.

269 Pepo, 1962, s. 27-28, 35 ve 190.

Demek ki, daha önceki dönemlerde de olduğu gibi, Protestanların faaliyetleri Müslümanları da etkiliyordu. Bu konudaki çarpıcı bir örnek *Bible Society*'nin kütüphanesini işleten Gjergj Qiriazi tarafından Manastır'daki Avusturya konsolosuna nakledilmişti:

> "Şubat 1900'de, Ramazan ayında, dükkânına yaşlı bir hoca girmiş ve sonunda tedbirli bir şekilde ondan Arnavutça kitaplar istemişti; önce izinli olan İncil, Mezmur gibi kitapları almış, daha sonra, başka şey yok mu diye sormaya devam ettiği için, binbir tedbirin ardından –çünkü şimdi sık sık yaşandığı üzere, bir hafiye de olabilirdi– bir de alfabe vermişlerdi. Hoca kendisine alfabeyi öğretebilecek birinin olup olmadığını da sormuş, her gün gelip dükkân sahibinin kardeşiyle biraz çalışabileceğini öğrenince de mutlu olmuştu. Bir delikanlı gayretiyle çalışmaya koyulmuştu; öyle ki birkaç dersin ardından alfabeyi sökmüştü. Çok geçmeden yerel vatanseverlerle de dostluk kurdu ve Manastır'dan yanında (kıtlık yüzünden) küçük bir kitap paketiyle birlikte ayrıldı. Bunların çoğu Hıristiyan din kitaplarıydı. Bu adam, Tetovo'lu Hoca Receb Çudi'dir ve şimdi medresesindeki talebelerinin vaktini neyle dolduracağını tahmin etmek zor değil."[270]

Jön Türk devriminden sonra Manastır müftiliğine atanan bu hocanın, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile işbirliği içinde, Arnavut dili için Arap alfabesinin kullanılmasının başlıca savunucusu kesileceğini göreceğiz.

Elimizdeki, Arnavut milliyetçiliğinin gelişimini öne çıkaran kaynaklardan hareketle, Gjergj Qiriazi ve müritlerinde Protestan propagandası ile Arnavutçu propagandanın ne ölçüde iç içe geçtiğini kestirmek güç. Yayınladığı *Hristomati*'nin gösterdiği gibi, girişimlerinde İncil'in mesajını yayma isteği de eksik değildi. Yine de Gjergj Qiriazi ve bu "etkili azınlığın" diğer üyelerinin inanmış ve çok etkin Arnavutçular da oldukları anlaşılıyor. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, 1905'te Gjergj Qiriazi "Arnavutluk'un özgürlüğü için gizli Arnavut komitesi"nin ilk üyeleri arasında bile yer almıştı.

Bu küçük grubun faaliyetleri, dinsel nitelikte oldukları sürece, *British and Foreign Bible Society* ve *American Board* tarafından doğal olarak desteklense de, Arnavutçu yönlerinin 1899'dan itibaren Gjergj Qiriazi ile Manastır'da görevli konsolos veya konsolos naibi arasında kurulan yakın bağlar üzerinden Avusturya-Macaristan makamlarından kayda değer bir destek gördüğünü belirtmek gerek. Sonunda konsolosluğun tercümanı olan misyoner, Arnavut milliyetçiler ile konsolos arasında hem bir haber kaynağı hem de aracı olarak rol oynadı. Örneğin, Mart 1899'da Arnavut milliyetçisi dostları-

270 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 15/7/1900.

nı konsolosla tanıştıran o oldu. Avusturya-Macaristan Protestan ağın bazı faaliyetlerini nakdi veya ayni olarak destekledi. Gjergj Qiriazi tarafından yayına hazırlanan *Hristomati*'nin basımını da Çifte Monarşi finanse etti. Kral, misyonerlerin bu yöndeki talebini, eserin içeriğinin son derece vatansever olduğunu vurgulayarak desteklemişti.[271] Avusturya-Macaristan konsolosunun önerisi üzerine, Korçe kız okulunun yönetimi, Faik Konica'nın Arnavutluk haritası da dahil olmak üzere, çeşitli haritalar istedi. Ayrıca konsolos, Amerikan çıkarlarının da temsilcisi olarak, misyonerlerin çalışmalarında bir sorunla karşılaştıkları zaman, örneğin kitap taşıyıcılar tutuklanıp kitaplarına el konduğunda düzenli olarak müdahale ediyordu. Örneğin, Athanas Sina tehlikeli kitaplar dağıtmakla suçlandığında, August Kral yasağın Kitab-ı Mukaddes'i de kapsayıp kapsamadığını öğrenmek üzere umumi müfettişe başvurdu; tabii böyle bir şey söz konusu bile olamazdı, yoksa Büyük Güçler'le ciddi bir kriz yaşanabilirdi. Ekim 1903'te kız okulunda Arnavutça eğitim yasaklandığında da Kral olaya müdahale etti.[272]

Demek ki, Avusturya-Macaristan'ın Bitola (Manastır) konsolosluğunun Protestan misyonerlerin Arnavutçuluk alanındaki faaliyetlerine sağladığı destek çoğunlukla belirleyici olmuştu. Daha geniş anlamda bakıldığında, bazı Büyük Güçler'in, özellikle Avusturya-Macaristan ile İtalya'nın ve komşu Balkan devletlerinin etkin politikası olmasa, Arnavutçuluğun 1896'dan sonra gösterdiği gelişmelerin birçoğu gerçekleşmez veya aynı boyutta ya da biçimde olmazdı. Bu bakımdan, Arnavutçuluğun Katolikler arasındaki durumu öğreticidir.

KATOLİKLİK, BÖLGECİLİK VE ANTİ-SLAVİZMİN DOĞUŞU ARASINDA

Kuzey Arnavutluk'taki, özellikle de İşkodra bölgesindeki Katolikler arasında gelişen Arnavutçulukta Katolikliğin merkezi bir unsur olarak kalmasının nedeni, Arnavutçuların çoğunun ruhban üyesi olmasıydı. 1896-1908 arasında Arnavut'luğun ve Arnavut dilinin gelişimine katkı yapan başlıca Katolikler arasında en yaşlılar, Mirditë başrahibi –bir önceki bölümde sözedilmişti– Prenk Doçi (doğumu 1846) ve bir laik olan Filip Shiroka'ydı (doğumu 1859). Bu ikinci kişinin özel bir profili vardı. Doğduğu şehirden uzakta, Yakındo-

271 Buna karşılık, Athanas Sina tarafından kaleme alınan bir zooloji kitabı destek görmedi ve hiçbir zaman yayınlanamadı.

272 HHStA, PA XIV/20, Tomar XIII/4, Kral, Manastır, 14/7/1901; PA XXXVIII/392, Kral, Manastır, 23/4/1903; PA XXXVIII/393, Kral, Manastır, 22/10/1903 ve 25/10/1903.

ğu'da yaşıyor ve bir yandan mühendislik yaparken, diğer yandan da anadilinde şiirler yazıyordu. Anton Xanoni (d. 1862), Ndoc Nikaj (d. 1865), Ndre Mjeda (d. 1866), Gasper Jakova (d. 1870), Pashk Bardi (d. 1870), Gjergj Fishta (d. 1871) ve Shtjefen Gjeçov'u (d. 1874) kapsayan bir sonraki kuşakta sadece bir laik yer almaktadır. O da 1867 doğumlu Mati Logoreci'dir; öğretmenlik eğitimi aldığı Trieste'de yaşamış, daha sonra Prizren'de ve 1907'den itibaren İşkodra'da öğretmenlik yapmıştır.[273]

Ruhbanın bu derece ağır basması şaşırtıcı değildir, çünkü birinci kısımda da gördüğümüz gibi, Katolik entelektüel elit esas olarak seküler rahiplerden, Cizvitlerden ve Fransiskenlerden oluşuyordu; bunların da eğitim düzeyi 19. yüzyıl sonuna doğru *Propaganda Fide*'nin ve koruyucu devlet Avusturya-Macaristan'ın çabaları sayesinde yükselmişti.

Sonuç olarak, Katolik Arnavutçular tarafından üretilen matbuat çoğunlukla Katolik inancını ve kimliğini pekiştirmeye yönelikti; özellikle de popüler dindarlık kitapları, dua derlemeleri, azizlerin yaşamöyküleri veya dini esinli şiir derlemeleri söz konusu olduğunda durum böyleydi. Bu Arnavutçular tarafından çıkarılan Arnavutça süreli yayınların –1891'den beri çıkan "Kutsal-Kalp İsa'nın Habercisi" (*Elcija*), 1898'de yayınlanan *Kalendaar Sccyp per Sckoder* (İşkodra Arnavutça Yıllığı) ve 1904'ten itibaren yayınlanan *Shcyptari* (Arnavut)– birinci amacı, Kilise yaşamı ve inananlar için birer rehber olmaktı. Örneğin, *Elcija*'yı çıkaran Cizvitler okuyucularını ateizmle eşanlamlı gördükleri sosyalizme ve Protestanlığa karşı uyarıyorlardı.[274] Ruhban üyeleri tarafından kaleme alınmış başka eser türlerinde de bu Hıristiyan yöne rastlanıyordu. Örneğin Ndoj Nikaj'ın kaleme aldığı ve 1902'de Brüksel'de yayınlanan *Arnavutluk Tarihi*, İskender Bey döneminde Arnavutluk'un tarihinden ve "Türk"e, yani Müslümana karşı verilen mücadeleden ibaretti.[275] Ama Dom Ndoc Nikaj'ın diğer tarih eseri olan *Türkiye Tarihi*'nin yazılma biçimine bakılacak olursa, *Arnavutluk Tarihi*'nde fazlasıyla tarafgir olan yönlerin çıkartıldığı da düşünülebilir. Nitekim, yazmadaki "yanlış ve tarafgir" noktaları Konsolos Ippen düzeltmiş ve ancak bunun ardından Brüksel'de Faik Konica'ya basılması için yollamıştı.[276]

Ruhban üyeleri tarafından geliştirilen bu kimlik inşalarında, Katolik kimliğinin yanı sıra, merkezi unsurlardan bir diğeri de bölgesel kimlikti. Ye-

273 Bütün bu kişiler hakkında bkz. Elsie, 1995.

274 *Kombi*, no: 57, 18/10/1907, s. 2.

275 *Historia é Shcypniis ch' me fillése e déri me kohe ku ra ne dore te turkut*, prej N.D.N., Perlindia é Shcypetarevé, Brüksel, 1902.

276 HHStA, PA XIV/20, Tomar XIII/2, Ippen, İşkodra, 27/6/1901.

rel tarihsel figürler öne çıkartılıyordu: 16. yüzyıldan beri Arnavutça metinler kaleme almış kilise adamları (Budi, Bogdani ve Bardhi gibi), yerel Buşatlı hanedanından Mustafa Paşa ve Kara Mahmud Paşa gibi valiler. Arnavut'luk da, yerel folklor ve âdetlere, daha doğrusu dağ kabilelerine ilişkin her şeye değer yüklenmesi aracılığıyla şekillendiriliyordu. Faik Konica'nın *Albania*'sında Avusturya konsolosunun himayesinde yayınlanan makaleler ve özellikle de Fransisken Gjergj Fishta'nın meşhur eseri *Lahuta e Malciis* (Dağların Lut'u) kabile kültürünün ve geleneklerinin *besa* veya şeref sözü ve dağların (*Leke Dukagjin*) kanunu gibi bazı yönlerini yüceltiyorlardı. Bir başka Fransisken, Peder Shtjefen Gjeçov bu kanunu incelemeye ve Kilise buyruklarına yaklaştırmak için kodifiye etmeye başlamıştı. Demek ki Arnavut imgesi, Gjergj Fishta'nın türkülerini yaktığı Marash Utsi ve Oso Kuka gibi, sadık ve savaşçı (Katolik) dağlı imgesiydi.[277]

Bazılarının öngördüğü siyasal çözümlerde de bölgeciliğin ağırlığı hissediliyordu. Mirditë başrahibi Prenk Doçi, Mart 1897'de Avusturya-Macaristan makamlarına gönderdiği bir memorandumda, ulusal bir Arnavut devleti kurulmadan önceki ilk aşama olarak beş küçük devlet kurulmasını düşünüyordu. Bu beş devlet şunlar olacaktı: İşkodra bölgesi, Kosova, Kruje bölgesi, daha doğrusu Orta Arnavutluk, "Toskëri" ve Epir (Yanya dahil). Doçi'ye göre, Müslümanlar henüz bunun için hazır olmadıklarından ve "medenileştirici bir faaliyeti" yürütemeyeceklerinden, hareket noktasını Katolik Kuzey Arnavutluk oluşturmalıydı. Bu nedenle, Mirdite'lilerin *kapedan*'ı olan Prenk Bib Doda'nın sürgünden geri çağrılarak, onun yönetimi altında bir Yukarı Arnavutluk Katolik Prensliği kurulmasını öneriyordu.[278] Fransa'nın İşkodra konsolosuna göre, Başrahip Doçi 1902'de Mirdite'yi, ileride Arnavutluk'un "Piemonte"sini oluşturabilecek bir Katolik prensliğinin çekirdeği olarak görmeye devam ediyordu.[279]

Katolik kimliği ve bölgesel kimlik doğal olarak Arnavutçuluğun gelişim ağlarının yapısına ve özellikle de 1900'e doğru İşkodra ruhbanının üyeleri tarafından kurulan iki rakip edebi cemiyete –*Bashkimi* ve *Agimi*– bağlıydı. Bununla birlikte, bu Arnavutçuların söyleminde, tüm dinlerden ve bölgelerden bütün Arnavutların birliği yönündeki unsurlar da görmezden gelinemez. Örneğin, Gjergj Fishta, meşhur manzum destanında, Arnavutçuluğun hâkim

277 Bkz. *Lahuta e Maltsiis. Kânge Populloré,* Blêe i pare, yer ve tarih belli değil; *Lahuta e Malciis,* Blêe i dyte (2. baskı, İşkodra, 1912).
278 Bartl, 1981, s. 265-267.
279 AMAE, NS Turquie, c. 13, İşkodra, 1/3/1902.

söyleminin temalarını yineliyordu: Din, Hıristiyan Arnavutları Müslüman Arnavutlardan ayırmaz; Arnavutluk Arnavutlarındır; hepsi gökteki tek bir Tanrı'ya tapar; hepsinin hükümdarı aynıdır.[280]

Ayrıca, kilise çevrelerine özgü bu ağlar yavaş yavaş laik çevrelere ve vilayet dışına daha açık başka ağların rekabetiyle karşılaşmaya başladı. 20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, İtalyan politikası ve ona cevap veren Avusturya-Macaristan politikası genç bir laik elitin belirmesini teşvik etti. Bu elitin en önemli iki temsilcisi, eğitimlerini sırasıyla İtalya ve Avusturya'da tamamlayan Luigj Gurakuqi (d. 1879) ve Hile Mosi (d. 1885) oldular. Daha yukarıda gördüğümüz gibi, "profesyonel Arnavutçu" olarak gözüken diğer laik, Nikolla Ivanaj da (d. 1879) aynı kuşaktandı.

Luigj Gurakuqi eğitim gördüğü İtalya'dan Tosklarla ve Arbereş çevreleriyle işbirliği yapıyordu. Arbereşler, *Nazione albanese* ve *Nuova Albania* gibi oldukça farklı bir ulus imgesi yayan gazeteler aracılığıyla 1897'den beri İşkodra'da etkili oluyorlardı. Bu imgede bölgesel vurgu daha gerideydi. Illyria, Makedonya, Tesalya ve Epir'i kapsayan "Pelasgosların toprağı"ndan söz ediliyordu. Osmanlı topraklarının batı şeridinde kalan dört vilayeti İtalya'nın himayesi altında bir araya getirecek bir prensliğin özerkliği talep ediliyordu. Adriyatik denizi, bir İtalyan ve Arnavut denizi olarak gösteriliyordu. Üslup, Yunan ve Avusturya karşıtıydı. Ayrıca, Türk karşıtıydı. Ruhbana karşıt olsa da, Katolik bir yaklaşım vardı ve Ortodokslara Uniatizm'i benimsemeleri öneriliyordu. Avusturya-Macaristan'da öğrenim gören Hile Mosi gibi genç Arnavutçularla birlikte, daha geniş bir Arnavut'luk görüşü gelişti – bu görüş haliyle İtalya'nın değil Avusturya-Macaristan'ın lehineydi. Bununla birlikte, her iki durumda da açılım sınırlı kaldı. Matbuatın içeriğine yerel kavgalar ve sorunlar egemen olmayı sürdürüyordu. Ayrıca, Tosklardan söz edilmesi çoğunlukla Arnavutlar içi bir farklılığı şekillendirmeye, yani bölgesel kimliği –gerçi yeni bir anlamla olsa da– sürdürmeye yarıyordu.

İşkodra bölgesinden Katolik Arnavutçuların şekillendirdikleri haliyle Arnavut'luğa, 20. yüzyıl başında yeni bir renk daha eklendi: Slavizm karşıtlığı. Önceki dönemlerde, özellikle Mirdite'liler birçok kez "Türkler"e karşı Karadağlı veya Sırp komşularıyla işbirliği yapmaya heveslenmişlerdi. Bazı İtalyan çevreleri, kendi denetimleri altında, Ortodoks Karadağ ile Katolik Kuzey Arnavutluk arasında bir yakınlaşma olabileceğini hâlâ düşünüyorlardı. Buna karşılık, "Arnavut"/"Slav" ve "Katolik"/"Ortodoks" farklılıklarını

280 Bkz. özellikle, *Lahuta e Maltsiis. Kânge Populloré*, Blêe i pare (birinci bölüm), yer ve tarih belli değil (Zadar, 1905), türkü III "Kustrimi", s. 23-26.

güçlendirmek, Adriyatik denizine doğru Sırp ve Karadağ ilerlemesini durdurmaya çalışan Avusturya-Macaristan'ın çıkarınaydı. Avusturya-Macaristan'ın Arnavutluk'taki yeni eylem planının başını çekenlerden biri olan Ludwig von Thalloczy, Aralık 1897'de, Karadağ'ın çekim gücüne karşı harekete geçmek gerektiğini belirtiyordu. Bir Slav savaşçısı olarak sunulan İskender Bey figürü aracılığıyla bir tür Arnavut-Slav inancı yayan Sırp halk edebiyatının kuzeyin dağlarında, Spuz ve Podgorica bölgelerinde "ilerlemesi"ni örnek gösteriyordu.[281] Söz edilen konu, Fransisken Hırvat rahip Andrija Kaçic-Mioşic'in İskender Bey'in kahramanlıklarını şiirleştiren eserinin (*Razgovor ugodni naroda slovinskoga,* Venedik, 1756) çok popüler hale gelmesiydi.[282]

Bununla birlikte, Avusturya-Macaristan yetkililerinin arzuladıkları bu Arnavut/Slav farklılığı, mutlaka doğrudan onlar tarafından kışkırtılmamıştı. Bunun esin kaynağı, özellikle ve paradoksal olarak, Slavlarda, özellikle Hırvatlar, hatta Karadağlılarda sürmekte olan kimlik inşa süreçleriydi. Nitekim, bir Arnavut/Slav düşmanlığı fikrini yayanlar, Çifte Monarşi'nin Hırvat manastırlarında yetişmiş Fransisken Arnavutlar olmuştu. Örneğin, Gjergj Fishta, Ndre Mjeda veya Shtjefen Gjeçov Hırvatistan veya Bosna-Hersek'teki milliyetçiliğe duyarlıydılar.

Sutjeska, Livno ve Kreşevo Fransisken seminerlerine devam eden Gjergj Fishta, Boşnak Fransisken şair Grga Martiç (1822-1905) ve şair Silvije Strahimir Kranjceviç (1865-1908) gibi Hırvat entelektüelleriyle temas kurmuştu. İtalyanca, Latince ve Sırpça-Hırvatçaya hâkim olduğu için, ilk iki bölümü 1905 ve 1907'de Zadar'da yayınlanan eseri *Lahuta e Malciis*'i yazarken, Güney Slavlarının manzum destanlarından etkilenmişti. Nitekim, "Dağların Lut'u" Ivan Mazuraniç'in *Smrt Smail-age Cengijiça* (İsmail Ağa Cengiç'in Ölümü) ve özellikle de Grga Martiç'in *Osvetnici* (İntikamcılar) veya Petar Petroviç Njegos'un *Gorski Vijenac* (Dağların Tacı) eserleriyle kıyaslanabilir. Halk şiiri görünümünde, kimi zaman Homeros anlatısına da öykünen manzum bir destan söz konusudur. Bununla birlikte Fishta'nın destanında, örnek aldığı eserlerin başlıca teması olan "Türkler"e karşı mücadele yerini Slavlara (*shkja*) karşı mücadeleye bırakır. Eserin Türk karşıtı vurgularının daha geç bir tarihte, Osmanlı hâkimiyeti sona erdikten sonra elden geçirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonda eklendiklerini kaydetmekte yarar var.[283] Tür-

281 HHStA, PA XIV/20, Tomar XIII/1, Eingabe Thalloczy's, Aralık 1897.

282 Mihaçevic, 1913, s. 203.

283 Genellikle, eserin 1930'lu yıllarda çıkmış son baskıları dikkate alınmaktadır; halbuki bunların içeriği ve düzenlemesi ilk baskılardakinden oldukça farklıdır.

küler esas olarak *Malisor* ile Karadağlılar arasındaki çarpışmaları anlatmaktadır; bunları kendisine tedavi için bulunduğu Hot dağındaki köyde yaşayan bir dağlının naklettiğini belirtmektedir.[284]

Lahuta e Malciis, ilk cildi çıkar çıkmaz önemli bir etki yaptı ve eserin Müslüman Gegler arasında da popüler olduğunu ileri süren Fransa'nın İşkodra konsolosunun tanıklığına bakılacak olursa, bu etki Katolik çevrelerin de dışına taştı. Ayrıca *Drita* gazetesi bazı bölümlerin Tosklar içinde de duyulmasına katkıda bulundu.[285] Bu eserle örtüştürülen başlıca mesaj ise Arnavut/Slav farklılığıydı. Jön Türk devriminden kısa bir süre sonra, aynı Fransa konsolosu, Fishta'nın derlemesine yeni ateşli sayfalar eklediğini, sanki *Malisor*'u yakın bir gelecekteki savaşlara sürüklemek istercesine, "Rusya'nın enciği" diye nitelediği "kalıtsal düşman"ı, yani Karadağ'ı hırpalayan *Malisor*'un yiğitliğini övdüğünü kaydediyordu. Ve konsolos, "Arnavut'un Slav'a, Katolik'in Ortodoks'a karşı kini bilenmeye çalışılıyor" diye vurguluyordu.[286]

Başka ruhban üyeleri de, Gjergj Fishta gibi, Çifte Monarşi'de kalışlarından etkilenmişlerdi. İşkodra doğumlu Cizvit Ndre Mjeda, öğrenimini Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde ve Hırvatistan'da yapmıştı. Arnavut dili için düzenlediği ve kurduğu cemiyetin adından hareketle "Agimi" diye bilinen alfabe, o sırada Hırvat dili için kullanılan alfabeden esinlenmişti. 1874 doğumlu Shtjefen Gjeçov Bosna, Fojnica, Banyaluka ve Kreşevo'da eğitim görmüş, ayrıca Kreşevo'da Grga Martiç'le tanışmış, daha sonra 1896'da İşkodra bölgesine dönmüştü. Orada halk şiirlerini ve türkülerini, masalları derlemeye ve *kanun*u incelemeye başladı. 1912 öncesinde Avusturya-Macaristan'da eğitim görmüş ve orada Arnavutçuluğa duyarlı hale gelmiş diğer genç din adamlarıyla birlikte, Kuzey Arnavutluk dağlılarının *kanun*u, halk şiirleri, masallar ve âdetler çevresinde bir ulusal kültür varlığı oluşturulmasında en ön safta rol oynayacaktı. Özellikle, sınırların destanı olan *Kreshnik* (Yiğitler) türküleri, Müslüman Boşnakların Mujo ve Halil türkülerinin bir karşılığıydı.

Nasıl ki Tosk Arnavutlar önce Hellenizmden esinlenip, sonunda bir Arnavut/Yunan farklılığı şekillendirmişlerse, Katolik Gegler de önce Slav milliyetçiliklerinden esinlenip, sonunda bir Arnavut/Slav farklılığı inşa ettiler. Arnavutların kökenine ilişkin kuramlar söz konusu olduğunda, iki ayrı etki alanı net bir biçimde görülmektedir. Arnavutlar ile Yunanlar arasındaki ilişkile-

---

284 Zaten eserin alt başlığı da "halk türküsü"ydü. 1894'te İşkodra bölgesine geri dönüp orada öğretmenlik ve rahiplik yapan Gjergj Fishta ve eseri hakkında, bkz. Elsie, 1995, s. 386 vd.

285 AMAE, NS Turquie, c. 15, Ferté, İşkodra, 26/12/1906; *Drita,* no: 62, 11/6/1905.

286 AMAE, NS Turquie, c. 16, Ferté, İşkodra, 25/1/1909.

rin varsayılan doğasına göre çeşitlenen Pelasgos kuramı Tosklar ve Arbereşlerdeki tartışmalara egemen olurken, Geglerde ise daha çok Illyria kökeni gündeme getiriliyordu. Osmanlı sonrası dönemde Pelasgos kuramını tahtından indirecek olan bu kuram, Ciro Truhelka gibi Çifte Monarşi'nin hizmetkârları tarafından öne çıkarılmıştı, çünkü zaten Avusturya-Macaristan vesayetine girmiş vilayetlerle bağ kurulmasını sağlıyordu. Örneğin, Ludwig von Thalloczy tarafından kaleme alınmış ve daha önce söz ettiğimiz Zef Curani tarafından çevrilmiş Arnavutluk tarihi hakkındaki eserde durum böyleydi.[287]

Demek ki Müslüman, Ortodoks veya Protestan Arnavutların kimlik inşalarından hissedilir ölçüde farklılaşan bu kimlik inşalarının kökeninde Kuzey Arnavutluk'un Katolik Arnavutçuları vardı. Bu inşaların aldığı biçimlerde ve yaygınlaşmalarında fraksiyonların etkisinin ağırlığını, diğer bölgeler ve dinsel gruplarda olduğundan da çok hesaba katmak gerekir. Nitekim, onların mikrokozmosu Avusturya-Macaristan ile İtalya'nın zıt yöndeki etkileri tarafından olduğu kadar, ruhban içindeki iç çekişmeler tarafından da şekilleniyordu. Bu arada, 20. yüzyıl başlarında din adamlarıyla din karşıtı bir gençlik arasında yeni bir gerilim ortaya çıkmaya başlıyordu.

Genel anlamda, Arnavutçuluğun sahadaki gelişimini daha iyi anlamak için, bölgesel manzaralar düzeyine geri dönmemiz ve böylece Arnavutçuluğun veya diğer rakip kimlik inşalarının yaygınlaşmasına veya yaygınlaşmamasına katkısı olmuş siyasal, sosyal mantıkları ve iktidar mantıklarını ortaya koymamız gerekiyor. Çünkü bu ideolojiler genellikle partizan ağlar olan hizip sistemlerine göre benimseniyor veya reddediliyordu. Zaten bu durum da Arnavutçuluğa ve diğer milliyetçiliklere, Arnavutçuların kâğıt üzerinde şekillendirdiklerinden farklı anlamlar veriyordu.

287 Illyria kökeninin öne çıkarılması hakkında, ayrıca, bkz. Ciro Truhelka'nın bir makalesi: *Albania*, c. C, s. 18-19.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Sahadaki Arnavutçuluk: Okuyucu Ağlarından Taraftar Ağlarına

Arnavutçuların 1890'ların ortalarından itibaren giriştikleri kitleleri seferber etme çabasıyla birlikte, bir Arnavut ulusunun var olduğu fikri Osmanlı topraklarının en batısında yaşayan veya bu bölgede doğmuş bireylerde, daha önce gördüğümüz gibi, çok çeşitli biçimlerde yayıldı. Bu yaygınlaşmada basın ve kitaplar en önemli rolü oynadı. Ne kadar değişken olsalar da, okuyucu ağları oluştu. Ama sonunda Arnavutçuluk bu çevreleri aşıp başka mekanizmalar aracılığıyla daha geniş kitlelere ulaştı. Bunu yaparken de, diğer ideolojiler gibi, yerel veya bölgesel düzeydeki sosyopolitik güç dengelerine bağlı daha somut anlamlar yüklendi.

İki örnek alalım. Ali Asllani hatıratında 1900 yaz tatilinin başında bir arkadaşının babasının idadiyede okudukları Yanya'ya gelip onları aldığını nakleder. Memleketleri olan Vlore'ye doğru giden yolda iki çocuk Türkçe şiirler söylerken, arkadaşının babası Arnavutça yazmayı bilip bilmediklerini sorar. Çünkü onların yaşında olup, İsmail Kemal ve Naim Frashëri gibi Arnavut vatanseverleri öven şiirler yazmış bir genç vardır bildiği. Adam sözlerine şöyle devam eder: "Bizim şu Vloreli İsmail Kemal büyük adam. Sultan'ın değil, Kastriot'ların *taraf*ından."[1] İsmail Kemal Bey Vlora birkaç ay önce yurtdışına kaçmıştı. Yani Sultan'a muhalefet saflarına geçmişti. Sürgünde, reformların yapıldığı ve adem-i merkeziyetçileşmiş bir Osmanlı İmparatorluğu'na ulaşmak amacıyla, Jön Türkler, Ermeniler, Rumlar ve Arnavutlarla bir-

1 Gaçe, 1997, s. 5.

likte bir ağ oluşturmaya başlamıştı. Ama o aile reisinin onun hakkında sahip olduğu imge değişikti. Birincisi, bir "ortaklık" oluşturan aynı bölgeden olmak üzerinde duruyordu (biz; "bizim", çünkü Vloreli). İkincisi, yerel düzeyde güç dengelerini yöneten *taraf* mantığını "tahayyül edilmiş bir ulusal" düzeye taşıyordu. İki taraf çekişiyordu: Kastriot'lar, yani İskender Bey'in –ulusal kahraman– ailesinden gelenlerin tarafı ve Sultan'ın tarafı. Sultan'a karşı çıkan İsmail Kemal bu nedenle İskender Bey'in tarafına, yani "Arnavut" tarafına dahildi.

İkinci örnekte ise, Arnavut/Türk farklılığının İskender Bey ile Sultan arasında yaşanmış çatışmanın yorumu etrafında şekillendirildiği görülüyor. Nitekim, Manastır idadiye öğrencileri arasında İskender Bey konusunda tartışmalar patlak veriyordu: "Türk" öğrenciler "Arnavut" arkadaşlarına İskender Bey'in Sultan'a ihanet ettiğini söylerken, Arnavutlar da ancak vatanına zarar verene hain denebileceği cevabını veriyorlardı – İskender Bey ise tabii ki vatanına hizmet etmişti.[2]

Demek ki milliyetçi olmak sadece ulusu değil, aynı zamanda diğer taraflara karşıt bir taraftan olmayı da tahayyül etmek anlamına geliyordu. Milliyetçilik hakkındaki analizlerde, karşıtlıkları barındıran bu temel söz konusu edilir: Milliyetçilik bir tehdide, ideolojik bir düşmana veya çöküş içindeki bir dünyaya dayandırılan bir meşruiyet ve siyasal seferberlik aracıdır.[3] Ama "tahayyül edilen" siyasal karşıtlık gerçek karşıtlıklara dayanmak zorundadır. Demek ki Arnavutçuluk da, bu tipteki diğer ideolojiler gibi, sahada bireysel duyarlılıklara ve tavır alışlara göre olduğu kadar, sosyopolitik şekillenişlere ve güç dengelerine göre de gelişmiştir. Diğer politik liderler gibi, kendilerine taraftar toplamak isteyen Arnavutçular da en azından aile ve köy düzeyinde bir tarafa sahip olmalıydılar.[4] Nitekim sahada, Arnavutçuluğa yapılan katılımlar sadece "ideolojik" katılım olarak değil, bir ailevi, bölgesel, mesleki veya sosyal dayanışma ağına aidiyet sayesinde gerçekleşti. Bir tarafa ait olunduğu için milliyetçiliğe katılınıyordu. Gerçi aynı hadise ters yönde de gözlemleniyor, yani milliyetçi olunduğu için de bir tarafa katılınıyordu. Bunun ötesinde, 1899'da Şemseddin Sami Fraşeri tarafından ifade edildiği tarzda, dayanışma içindeki vatanperver (patriot) ağları ve grupları oluşturma fikri, 1905-1906 yıllarında bir gizli komite ve bir çete kurulmasıyla somutlaştı.

2 Pepo, 1962, s. 241.
3 Delannoi, 1995, s. 40-41.
4 *The Albanian Struggle*, 1939, s. 46.

Sonuç olarak, okuyucu ağlarına Arnavutçuluğun bambaşka bir anlamı temsil edebileceği *taraf*lar eklendi. Demek ki Arnavutçuluğun niteliği, manası ve gelişim biçimleri başka bir bağlamda, üçüncü bölümde anlatılan yerel manzaralara göre analiz edilmelidir.

İlk önce, genel anlamda bazı saptamalar yapmak gerek. Tıpkı okuyucu ağlarının oluşması gibi, *taraf*ların oluşumu da düz bir çizgide ilerlemedi. "Bir günlük Arnavutçular", geçici katılımlar ve yön değiştirmeler mevcuttu. Olivier Christin'in ifadesiyle, "tarih, düz bir çizgi halinde ilerleyen (lineer) bir süreç değil, çok sayıda küçük veya büyük tercihin sonucu, çatışmaların ve hakemliklerin ürünü, tereddütlerin, yanılsamaların ve bu yanılsamaların kırılmasının, yarını olmayan çözümlerin ve verimli geriye dönüşlerin toplamıdır; söz konusu olgular, erekselciliğin uygulamalarını ve anakronizmalarını geçersiz kılarlar."[5] Diğer yandan, taraftar ağları türdeş biçimde oluşmamıştır. Sosyal gruplar, coğrafi bölgeler ve dinsel cemaatler arasında büyük farklılıklar mevcuttur. Bu şekilde yayılan Arnavutçuluğun ayrışıklığı katılım derecesi ve tarzlarında da kendini gösterir. Tüm Arnavutçuları "bağımsızlıkçı" olarak kabul etmek, erekselciliktir. Arnavutçuların hepsi özerklikçi de değildi. Hamid rejimine muhalefet etmek için "Arnavutçu" olunabildiği gibi, dayanışma, başkalarının peşinden gitme, çıkar, hatta oyun gereği de "Arnavutçu" olunabiliyordu. Arnavutçuluk araçsallaştırılabiliyordu. Ona katılmak veya onunla mücadele etmek, siyasal ve sosyal konumları güçlendirmeye yarıyordu. Bir diğer önemli saptama: Diyasporalarda görüldüğü üzere, Arnavutçuluğun yayılması çoğunlukla diğer ideolojik akımlarla rekabet, tepki, taklit ve tamamlayıcılık anlamında kurulan etkileşim süreçlerinin ürünü olmuştu. Son olarak, "mercek etkisi"ne, yani incelenen ve öne çıkarılan bir hadisenin büyütülmesine karşı da dikkatli olmak gerekir: 1908'de, Jön Türk devrimi sırasında, hatta 1913'te Büyük Güçler bir Arnavut Prensliği kurulmasına karar verdiklerinde bile Arnavut ulusal kimliği henüz o kadar yaygın değildi.

Bu son kısımda, Arnavutçuluğun sahadaki yayılımının birbirinden çok farklı olduğu iki dönem ayırt edeceğim: Jön Türk devriminin öncesi ve sonrası. 1896-1897 ile 1908 arasında Arnavutçuluk yeraltına çekilmek zorunda kalmıştı, çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavutça metinlerin dağıtımına karşı giderek sertleşen tedbirler alınıyordu. Okuyucu çevreleri, bölgelere ve okuyucu profillerine göre, sınırlı, kolay dağılır ve dağınık bir görünüm sunuyorlardı. Bununla birlikte 1905-1906'da, diğer propagandaların faaliyetle-

5 Christin, 1997, s. 202.

rinde olduğu gibi, gizli bir komite ve bir çete aracılığıyla bir taraftar (partizan) örgütlenmesinin başladığına tanık olundu. Aynı zamanda Arnavutçuluk, 1896-1897'lerden beri ileri gelenlerin verdikleri yerel iktidar mücadelesinde bir siyasal ve sosyal güç kaynağı olarak kullanılmıştı.

Temmuz 1908'de Osmanlı Kanun-ı Esasisi'nin yeniden yürürlüğe konmasından sonra, Arnavutçular faaliyetlerini açıkça yürütebildiler. Ama imparatorluk dahilinde örgütlenmeye çalışan Arnavutçu ağıyla başlıca amacı Arnavutları –daha doğrusu Müslüman çoğunluğu– Osmanlıcılık güdümünde tutup sadakatlerini sağlamak olan İttihat ve Terakki Cemiyeti arasında çok geçmeden bir çatışma başladı. İmparatorluğun Avrupa'da çöküşüne işaret eden Birinci Balkan Harbi öncesindeki dört yıllık kriz döneminde, Arnavutçuluk, gerek yerel gerekse imparatorluk ölçeğindeki iktidar kavgalarına göre şekillendi. Bu durum, Arnavut ulusal kimliği inşalarında görülen çeşitliliği iyice artırdı.

9

Arnavutçuluk Yeraltında

1890'lı yılların ortasındaki krize gelinceye kadar, Arnavutçuluk ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavutça matbuat dağıtımı aleyhinde sert tedbirler alınmamıştı. 1897'den sonra ve özellikle de 20. yüzyıl başında işler değişti. *Bible Society* veya Kuzey Arnavutluk'ta Katolikler tarafından yayınlanan kitapların ve matbuatın dağıtımı üzerindeki denetim çok arttı. Yurtdışında basılan diğer kitapların ve gazetelerin dağıtımı ise yasaklandı. Arnavut dilinde yazışmak bile, örneklerini gördüğümüz üzere, yavaş yavaş mahkûmiyet nedeni haline geldi. Bu tedbirlerden ötürü 1902'den itibaren birçok tutuklama yapıldı. Örneğin, 1902'de Vlore'de Musa Berberi veya Haziran 1903'te Korçe'nin altı "önde gelen vatanseveri" tutuklandı. Bu altı vatanseverden biri, Arnavut okulunun kurucularından Efthim Marko'ydu ve hükümetin kovuşturmalarından korkarak diğerleriyle birlikte "hareket"ten çekilmiş, hatta Yunan Epitropia'sının başkanlığını üstlenmişti. 1906 ile 1908 arasında Bitola/Manastır'da kurulan gizli komitenin çeşitli kollarına mensup olan Arnavutlara yönelik tutuklamalar daha da çoğaldı.[1]

Arnavutçuluğun yayılma ve bu harekete mensup olma tarzları üzerinde söz konusu tedbirlerin büyük bir etkisi oldu. Arnavutçuları faaliyetlerini yeraltında sürdürmeye zorladıkları ve riske soktukları için, Arnavut milliyetçiliğinin gelişmesini yavaşlattılar. Yine de bu milliyetçiliğin zayıflığı, sadece baskı tedbirlerinin gücüyle açıklanamaz. Çünkü aslında, bireyler, Arnavutçu-

1 Bkz. özellikle HHStA, PA XXXVIII/392, Kral, Manastır, 25/6/1903.

luk da dahil olmak üzere yeni ulusal kimlik tanımlarına çeşitli nedenlerden ötürü katılmayabiliyor ve kendilerini aileleri, köyleri, bölgeleri, bir yaş dilimi, dinsel bir cemaat ve/veya sosyal-mesleki bir kategoriyle özdeşleştirmeye devam ediyorlardı. Özellikle de dinsel kimlikler belirleyiciliklerini koruyor, hatta güçleniyorlardı.

DİNSELLEŞME VE DAYANIŞMA AĞLARI

Arnavutçuluğun başlıca yayılma veya yayılmama mekanizmalarını anlatmadan önce, Osmanlı devrinin son yıllarında önemli bir etkisi olan "dinselleşme" hadisesinden birkaç kelimeyle söz etmekte yarar var. Hıristiyan ve Müslüman dinsel hiyerarşilerin güçlenmesi, misyonerlerin gönderilmesi, Hıristiyan örneğinde kongregasyonların, Müslüman örneğinde ise tarikatların genişlemesi, her dinsel veya "dinsel-ulusal" cemaate özgü okul ağlarının gelişmesi, dinsel cemaatler arasındaki sınırların değişmesine ve güçlenmesine katkı yapan etkenler olmuştu.

Siyasal aktörler de bu hadiselerin dışında kalmamış, tam tersine çoğu bu gelişmelere katkıda bulunmuştu. Sultan Abdülhamid bir Sünnileştirme politikası izliyordu. Müslüman tebaa ile bağlarını güçlendirmek için halife imgesi üzerinde ısrarla durduğu da bilinmektedir.[2] Abdülhamid'in, Arnavutları komşu Balkan devletlerinin veya bazı Büyük Güçler'in tehditlerinden sadece imparatorluğun kurtarabileceği fikrini yaymaya yönelik politikası aynı zamanda İslâm tarafından da şekillendiriliyordu. Yüzyılın başında birçok ulema Arnavut vilayetlerine gönderilmiş, bedava Kur'an nüshaları dağıtılmış, İslâm ahlâkı ve dininin müfredatta giderek daha fazla yer tuttuğu okullar açılmıştı. 1901 yılının sonunda, Osmanlı makamları Kosova'daki propagandayı daha etkili kılmak için, buraya Arnavutça bilen ulema gönderme kararını bile almışlardı.[3]

Dinsel kimliklerin siyasallaştırılmasında Büyük Güçler'in de payı vardı. En çarpıcı örnek, hiç kuşkusuz Avusturya-Macaristan'ın Osmanlı topraklarının bu bölümünde Katolik kültü üzerindeki *de facto* himayesini kullanma biçimiydi. Ama dinin araçsallaştırılması konusunda Çifte Monarşi bu kadarla da sınırlı kalmadı. Ortodoks ahaliyi Uniatizm'e doğru çekerek, nüfuzunu onlar nezdinde de artırmaya uğraştı. Örneğin Avusturya-Macaristan temsilcileri, Tiran'lı birkaç Katoliğin Majesteleri Franz Joseph'in himayesi sayesin-

2 Georgeon, 2003, s. 196 vd.

3 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 3/1/1901; *Drita*, no: 3, 1/14 Aralık 1901, s. 3 (İstanbul'da çıkan *Sabah* gazetesinin haberine dayanılarak).

de güzel bir kiliseye ve çana sahip olduklarını, oysa ki Ortodoksların bundan mahrum olduklarını vurguluyorlardı. Aynı zihniyet doğrultusunda, Traianus döneminde şehit olan, şehrin koruyucusu Aziz Astius yortusu Temmuz 1898'de Durres/Draç'ta ilk kez çok şatafatlı bir törenle kutlandı; amaç, Arnavutları Avusturya-Macaristan hükümetinin himayesi altına çekmekti.[4]

Konsoloslar tarafından yürütülen bu propaganda Elbasan ve Berat bölgelerindeki bazı hareketleri Uniatizm'e doğru sevk etti; bu yeni inancı benimseyen ahali Çifte Monarşi'nin himayesinden istifade etmeyi umuyordu. Elbasan'ın güneyindeki Shpat bölgesinden gizli Ortodokslar 1898'de Papa'nın otoritesini tanımak istediler. Sonra, şehrin Ortodoks aileleri başlarında Arkhimandritos Germanos olduğu halde Ortodoks dinsel makamların ve Rusya'nın diplomatik temsilcilerinin tüm karşı çıkışlarına rağmen aynı şeyi yaptılar.[5] 1899'da Berat'ın güneybatısındaki Ortodoks Paftali köyünün sakinleri de bir papaz atanması konusunda metropolitle anlaşmazlığa düşünce, Vlorë'de görevli Avusturya-Macaristan konsolosu tarafından daha iyi himaye edilmek için Katolik olmaya ikna edildiler. Köy, okul öğretmeninden ve ileri gelenlerden oluşan bir heyeti piskoposla görüşmek üzere İşkodra'ya gönderdi; bu da Berat'taki Yunan konsolosu tarafından olaydan haberdar edilen Patrikhane'nin tepkisine ve Osmanlı makamlarının müdahalesine yol açtı.[6]

1896-1897 kriziyle birlikte, Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın Katoliklerin, Rusya ve Yunanistan'ın Ortodoksların, Sultan'ın da Müslümanların koruyucusu olarak gözükmek istemeleri, dinsel sorunların siyasal yönünü genellikle güçlendirdi. Din değiştirmeler söz konusu olduğunda (Kosova Katolikleri arasında sık görülen bir olgu) konsolosluk raporları bunları "cebri" olaylar şeklinde gösteriyor ve çatışmalar da "Müslümanlar" ile "Hıristiyanları" karşı karşıya getiren "cemaat" çatışmaları olarak sunuluyordu.[7] Bununla birlikte, cemaatler arası sınırların güçlenmesinde yerel aktörler de önemli rol oynuyorlardı, çatışmaların bazen "hasım" cemaatin bütününü hedef alan, ibadet mekânlarına yönelik saldırılar ve boykotlar gibi yeni biçimlere bürünmesi bunu gösteriyor.

---

4 AMAE, NS Turquie, c. 11, Degrand, İşkodra, 12/7/1898.

5 "Shpat meselesi" hakkında, bkz. Skendi, 1967, s. 297 vd.; Nikolaidou, 1974.

6 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 19, Millelire, Yanya, 30/1/1899, 13/2/1899, 20/2/1899 ve 10/3/1899.

7 Bkz. örneğin HHStA, PA XXXVIII/426, Ritter von Rohm, Üsküp, 2/4/1896, HHStA, PA XXXVIII/398, von Winter, Prizren, 10/11/1896 ve ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 667, Üsküp, 9/11/1907; 20/11/1907 ve 30/11/1907.

Sahada dinsel kimliklerin güçlenmesinde birçok siyasal olayın katkısı vardı. 1897'de Ermenilere yönelik katliamlar, Girit olayları ve bölgeden birçok nizami ve gayri nizami askerin katıldığı Türk-Yunan harbi Osmanlı Balkanları'nda Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında gerginliklere yol açtı. Örneğin, Orta Arnavutluk'taki Hıristiyanlar Girit olaylarından sonra sıkıntıya düşmüşlerdi. Üstelik Ramazan döneminde olunması ve ulemanın vaazlarıyla Müslümanlardaki Hıristiyan karşıtı duyguları körüklemesi Durres/Draç Müslümanlarında alışılmamış bir galeyana neden olmuştu. Girit olayları ve Türk-Yunan harbi 1896-97'den itibaren Vlorë bölgesinde de cemaatler arası ilişkilerde gerginliklere yol açtı. Nisan 1898'de müfti –Prizrenli bir Arnavut– tarafından yönlendirilen bir grup Müslüman, Vlore kilisesinde çan çalınmasına karşı çıktı.[8] Reformları bölgeye sokmak isteyen Osmanlı makamlarının 1896 yılının başından beri bir Hıristiyan vali muavini atadıkları İşkodra'da, Müslümanlar Hıristiyanlara karşı daha kuşkucu ve saldırgan bir tutum takınmışlardı. 19. yüzyılın bu son yıllarında iki cemaat arasındaki gerilimler birçok kez patlama noktasına gelmiş, cinayetler işlenmiş ve ibadet mekânlarına yönelik saldırılar gerçekleştirilmişti: Haçlar parçalanmış, cami avlularında domuzlar boğazlanmıştı.[9] Şubat 1902'de Ortodoks kilisesine karşı bir saldırının düzenlendiği Tiran'da, Müslümanların alkol kullanmasını yasaklayan ve civar köylerdeki ve dağlardaki kadınların pazara tesettürlü olarak gelmesini mecbur kılan yerel makamların bir anlamda İslâmi duyarlılıkları da kışkırtması nedeniyle, Müslümanlar Hıristiyanlara karşı topluca tepki gösterme eğilimindeydi.[10]

1903'e doğru Yarımada'nın ortasındaki bölgelerde gerilim daha da arttı. Bunun kaynağında, Makedonya'da Hıristiyanların çıkardığı isyanlar ve Büyük Güçler'in dayattığı reformların Müslümanlar tarafından Hıristiyanların lehine girişimler olarak algılanması vardı. En sert çatışmaların, günümüzdeki Kosova'nın batı kesiminde, Müslüman Arnavutlarla Ortodoks Sırplar arasında değil, Müslüman ve Katolik Arnavutlar arasında patlak vermiş olması dikkat çekicidir. Djakovica'da Katoliklerin dükkânları birçok kez boykot edildi. 1907'de bir Katolik rahibin kaçırılmasının ardından, bölgedeki bir köy camiinde bir domuz boğazlandı. Bunu, Katolik tarım emekçilerine yöne-

8 HHStA, PA XXXVIII/379, Szommer, Draç, 19/2/1897; ve HHStA, PA XXXVIII/443, Petrovi, Valona, 21/4/1898.

9 Külçe, 1944, s. 282-283; ve 1897 yılı başında ve 1899 güzünde İşkodra'da görevli olan Fransız konsolosun dinler arası gerilimlerin tırmandığı yönündeki raporları: AMAE, NS Turquie, c. 10 ve c. 11.

10 HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Draç, 12/2/1902 ve 19/8/1903.

lik bir boykot, Prizren camiine saldırıldığı yönünde bir söylenti ve Djakovica ile Prizren şehirlerinde Katoliklere karşı bir genel boykot izledi.[11] Jön Türk devriminin arifesinde, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler zaten hemen her yerde ya bazı yerel aktörlerden, ya da başka nedenlerden ötürü gerilmişti. Örneğin, Sultan tarafından Peygamber'in sakal kıllarının Draç ve Vlorë şehirlerine armağan edilmesi, Müslimler ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerde bir elektriklenme yaratmıştı.[12]

Bu "dinselleşme", yani dinsel sınırların güçlenmesi ve dinsel cemaatleri yerel bir çerçeveyi aşan cemaatler olarak tahayyül etme biçimi, genelde milliyetçiliğin ve özelde de Arnavut milliyetçiliğinin gelişmesinin önünde her zaman bir engel teşkil etmemiştir. Hatta dinsel sınırların öne çıkarılmasının çokdinli bir ulus oluşumunu durdurucağının düşünülebileceği Arnavut milliyetçiliği örneğinde, giderek daha çok din üzerinden yol alma zorunluluğunu beraberinde getirirken Arnavut'luk inşalarının dinsel aidiyetlere göre çeşitlenmesini de teşvik etmiştir. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, yeni Arnavut'luk inşalarında din açıkça yerini almıştır. Aynı zamanda, bölgesel ve toplumsal kimlikler gibi diğer kimlik türleriyle birlikte, dinsel, bölgesel ve toplumsal temelli dayanışma ağlarına göre yayılan Arnavutçuluğu da örtük biçimde esnetmiştir.

Arnavutçuluğun bu yaygınlaşma mekanizmalarını daha iyi anlamak için, olaya dış gözlemci değil, aktör açısından bakmak gerekir. Bir Arnavutçunun, Arnavutçuluğun gelişmesi hakkındaki görüşü neydi? Arnavutçuluğun onu etkilemesini sağlayan hangi ağlara dahildi veya dahil olduğu hangi ağlara dayanarak onu yayıyordu? Böyle bir soruya cevap vermek haliyle zor gözükmektedir. Bununla birlikte, bazı aktörlerin anlatıları analiz edilerek bazı cevap unsurları bir araya getirilebilir. Bunun için, –çoğunlukla fazlasıyla milliyetçi renkte– söylemlerle uğraşmaktan çok, zikredilen şahsiyetlerin katettikleri güzergâhın ortaya konmasıyla yetinilecektir. Doğal olarak, genellikle olaylardan epey sonra kaleme alınmış anlatılarında başka bireylerle bağlarını sümen altı etmiş veya belki de gerçekten yan yana bulunmadıkları şanlı kişiliklerle ilişkilerini öne çıkartmış olmaları da muhtemeldir; ama bu tür uydurmalar fazla ağır basmıyor gibi gözükmektedir. İki örnek alalım: 1905'te Ma-

11 Külçe, 1944, s. 324-332; Durham, 1909; HHStA, PA XXXVIII/402, konsolos naibi Lejhanec, Prizren, 18/6/1906; HHStA, PA XXXVIII/403, konsolos naibi Prochaska, Prizren, 13/4/1908, 21/5/1908, 13/6/1908, 10/7/1908, 14/7/1908; ve ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 667, Üsküp, 9/11/1907, 20/11/1907 ve 30/11/1907.

12 AMAE, NS Turquie, c. 16, Ferté, İşkodra, 16/4/1908; HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 12/3/1908.

nastır/Bitola gizli komitesinin üyelerinden biri olan Kolonjë bölgesinden bir Müslüman ve Korçe'li iki genç Ortodoks.

Seyfi (veya Seyfeddin) Vllamasi, 1883'te Korçë'nin güneyinde, Kolonjë bölgesinin Novosela köyünde doğmuş, genç bir Osmanlı memuruydu. Bir köylü ailesindendi ve yedi çocuğun en büyüğüydü. Köyün ibtidaiyesinde üç sınıf boyunca Türkçe eğitim almıştı. 1892'de, yani dokuz yaşında, Edirne'deki amcasının yanına gitmiş, ama çok geçmeden amcası ölmüştü. 1893'te burslu öğrenci olarak o dönemin modern okulları arasında sayılan Edirne lisesine kabul edilmişti. Öğretmenleri arasında, fizik ve astronomi dersi veren Arnavutçu Şahin Kolonja da vardı. Memleketlisi olan bu öğretmeninin tesirinde kalan Seyfi Vllamasi Arnavutça okumayı öğrendi ve bu bilgisini aktarmaya da başladı. O dönemde Şahin Kolonja'ya Bulgaristan'dan Arnavutça matbuat geliyordu. Kitaplar ve gazeteler, Korçeli bir Ortodoks olan ve Plovdiv'de otel işleten Dhimiter Mole tarafından Avusturya postasıyla gönderiliyordu. Daha sonra, –Seyfi ve Şahin gibi– Kolonjeli bir Müslüman olan Avusturya-Macaristan konsolosluğunun kavası tarafından Şahin'e iletiliyorlardı. Seyfi tatil için memleketine dönerken, elden ele dolaşan Arnavutça matbuatı da –başkalarının da yaptığı gibi– yanında götürüyordu. Ona göre, bu yayınlar özellikle, çoğu Bektaşi tarikatına mensup Müslümanlar tarafından okunuyordu. Çünkü Kilise, Hıristiyanları genellikle Yunan fikirlerinden yana çekmişti.

Seyfi Vllamasi 1907'de, on yedi yaşında, yüksek eğitimini baytarlık mektebinde yapmak üzere İstanbul'a gitti. Osmanlı başkentinde, daha önceden bir başka Kolonjeli aracılığıyla tanıştığı Debre/Debarlı Said Najdeni gibi diğer "patriot"ların yanına gidip gelmeye başladı. 1904'te diplomasını aldı ve Temmuz 1905'te Manastır/Bitola şehremanetinde baytarlık görevine atandı. Vilayet merkezine geldikten kısa bir süre sonra, III. Ordu eczacısı olan Berzeshta'lı –Starove yakınında– Halid Bey'in yönetiminde kurulan gizli Arnavut komitesinin üyelerinden biri oldu. Mayıs 1906'da tutuklanıp Sivas vilayetine, Karahisar'a sürgün edildi. Jön Türk devriminden sonra serbest kaldı ve İstanbul'a yerleşti.

Seyfi Vllamasi bu olaylardan çok sonra, komünist dönemde hatıratını kaleme aldı. Anlatısının, Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konmasından önceki döneme ilişkin bölümünde, kendi tecrübelerine göre Arnavutçuluğun gelişmesinde rol oynamış otuz kişinin adı zikredilmiştir. Bu adlara bakıldığında ilk dikkat çeken, dördü hariç hepsinin Müslüman olmasıdır: Bitola/Manastırlı meşhur Protestan misyoner Gjergj Qiriazi ve üç Ortodoks, yani Petro Nini Luarasi (Kolonje bölgesinden öğretmen), Nuçi Naçi (Korçe Arnavut

okulunda öğretmen) ve daha yukarıda bahsedilen Dhimiter Mole. Diğer yandan, sayılan kişilerin üçte biri Seyfi Vllamasi'nin mikro-bölgesinden, yani Kolonjë'dendir. Diğer üçte bir, Korçe ve civarındandır. Altı kişi ise Korçë ile Manastır arasında kalan çok yakın bölgelerdendir (Starove, Struga ve Ohri). Nihayet, dört kişi de Ergiri/Gjirokastër'lidir. Demek ki bir istisna dışında, hep güney bölgelerinden Arnavutlar söz konusudur; bu istisna da, Manastır vilayetindeki Soroviç/Amyntaion'da görevdeyken Şahin Kolonja'ya bağlanan genç bir memur, Djakovica'lı (Kosova'da) İdris'tir.[13]

Demek ki, Arnavutçuluğun Seyfi Vllamasi'nin bakışından görülen gelişimi hem onun bölgesel aidiyetine hem de dinsel aidiyetine yakından bağlıdır. Çünkü bu ikinci aidiyet nedeniyle Osmanlı okullarına devam etmiş ve Osmanlı idaresine dahil olmuştu. Üstelik, adlarını saydığı Arnavutçuların yarısı –tıpkı kendisi gibi– Manastır'da faaliyet gösteriyordu. Diğer yarısı ise bölgede, özellikle de Kolonje'de, imparatorluktaki küçük Arnavut kolonilerinde veya yurtdışında yaşıyordu. Sosyal-mesleki açıdan bakıldığında, genelde memurlar, idadiye öğrencileri ve askerler söz konusuydu; bunlar da çoğunlukla –her zaman değil– yeni kuşaklardandı. "Orta" statüdeki ailelerden geldiklerine göre, bir önceki bölümde söz ettiğim yükselen "orta sınıflar" içinde tasnif edilebilirlerdi.

Korçe bölgesinden genç Ortodoksların Arnavutçuluğun gelişimi hakkındaki görüşleri ise biraz farklıydı. Korçe'ye uzak olmayan ve Vakıf diye bilinen bölgedeki Katund köyünden olan Goni Katundi Arnavutçayı, Backe bıçkıhanesinde çıraklık yapan –ve Arnavutça okuyup yazmayı Backe'deki Bektaşi tekkesinin babasından öğrenmiş– bir diğer genç Ortodoks köylüsünden aldığı alfabe aracılığıyla öğrenmişti. Yine bıçkıhanelerde çalışmak üzere gittikleri Bulgaristan'da Arnavutçuluğun etkisine girmiş başka köylüler de vardı. Goni Katundi ise Bulgaristan'a değil, ABD'ye, babasının yanına göç etti. Orada *Kombi* gazetesinde çalıştı ve Arnavut *Besa-Bese* cemiyetinin üyesi oldu. Bajo Topulli'nin gelişinden sonra, Çerçiz Topulli'nin çetesine katılmak istedi. Bu amaçla, Mart 1908'de Korçë'ye geri döndü. Ama durum çeteye katılmasına izin vermedi.[14]

Goni Katundi, Jön Türk devrimi öncesindeki olayları anlatırken, yirmi kadar kişinin adını saymaktadır. Bunlardan sadece altısı Müslümandı: Backe'deki Bektaşi tekkesinin babası olan Baba Fettah; Korçalı iki bey, Orhan ve Sami Bey Pojani; 1906'da kurulan Arnavut milliyetçi çetesine bağlı olan To-

13 Vllamasi, 1995, s. 23-33.
14 Katundi, 1962, s. 3-15.

pulli kardeşler –Bajo ve Çerçiz– ile Kâmil Panariti. Adları sayılan diğer kişiler, kendisiyle aynı köyden (altı kişi) ve Korçe bölgesinden dindaşlarıydı; sadece çok özel bir durum oluşturan bir kişi –Fan Noli– uzak bir bölgedendi. Ayrıca bu Hıristiyanların çoğunun ortak noktası göçü yaşamış olmalarıydı.

Thanas Viso Mborja'nın güzergâhı da buna oldukça benzemektedir. 1876'da Mborje köyünde doğmuş, Korçë'deki Rumen okuluna devam ederken, 1887 yılında bir gün üç arkadaşıyla birlikte ilk öğrencileri olacakları yeni Arnavut okuluna götürülmüştü. Birkaç yıl sonra, kuzenlerinden birinin yaşadığı Romanya'ya göç etti. Birkaç ay sonra tanıştığı Pandeli Evangjeli ona Arnavutça okuyacak kitaplar verdi ve başka "patriot"larla (vatanseverler) tanıştırdı. Yine onun aracılığıyla, Thanas Mborja Arnavut *Dituria* cemiyetinin kütüphanecisi oldu ve bilmeyenlere alfabe öğretmeye başladı. 1901'de bir arkadaşıyla birlikte ABD'ye göç etmeye karar verdi ve orada önce Philadelphia'ya, sonra da Buffalo'ya yerleşti. Bir kereste taşıma fabrikasında çalıştı. Fan Noli'ye ilk geldiğinde yardımcı oldu ve ona bir iş buldu. *Mall'i Memedheu* cemiyetinin kuruluşuna katıldı. Tıpkı Goni Katundi gibi, Bajo Topulli tarafından ikna edildi ve 1908'de Arnavut çetesine katılmaya karar verdi. Mayıs 1908'de Korçë'ye döndü. İki ay sonra, Jön Türk devrimi patlak verdi.[15]

Thanas Viso Mborja'nın bu döneme ilişkin hatıratında otuz kadar kişiden söz edilmektedir. Bunlardan sadece dördü Müslümandı: Korçeli Orhan Bey Pojani, şehrin Arnavut okulunda Türkçe dersleri veren Hafız Ali Korça, Bajo ve Çerçiz Topulli. Diğerleri kendisi gibi Ortodoks Hıristiyandı ve Fan Noli dışında hepsi Korçë bölgesindendi. Çoğu, yine onun gibi, Romanya veya Amerika'ya göçü yaşamıştı.

Demek ki bu üç örnek, bölge, hatta kimi zaman köy ve aile düzeyindeki dayanışmaların çok büyük ağırlığını ve Arnavutçuluğun yayılmasında, dolayısıyla örtük biçimde de kalsa ifadesinde, dinsel ve sosyal-mesleki aidiyetlere dayalı ağların oynadığı çok önemli rolü göstermektedir. Faik Konica'nın 1899'da Çifte Monarşi temsilcilerinin dikkatine sunmak üzere hazırladığı başlıca "patriot"lar listesinin de ne ölçüde kısmi kaldığını ve en azından Müslümanlar konusunda, kendisinin görece önemli bir aileden gelen bey mevkiini yansıttığını görmüştük.[16]

Tahlil edilen örnekler, matbuat dağıtımının da Arnavutçuluğun gelişiminde merkezi bir rol oynadığını gösteriyorlar. 1890'lı yılların ortasındaki krizden önceki dönemlerde ve ayrıca diyasporalarda bu hadiseyi incelemiş-

15 Mborja, 1962, s. 3-15.
16 Bu konuda ayrıca bkz. Schmitt, 2000-2001.

tim. 1896-1897'den itibaren Osmanlı topraklarında Arnavutçuluğun yayılması daha karmaşık bir şekilde gerçekleşti: Burada da Arnavutçuluk için elverişli bir zemin yaratan okuyucu ağları oluştu, ama aynı zamanda, diyasporalardan daha büyük bir oranda, okuyucu ağlarından taraftar (partizan) ağlarına geçiş yönünde ilk denemeler yaşandı ve Arnavutçuluk siyasal ve toplumsal güç kaynağı olarak da gelişti.

DAĞINIK, TECRİT OLMUŞ VE KOLAY ZEDELENEN OKUYUCU AĞLARI

Çoğunlukla diyaspora merkezlerinden gönderilerek dağıtıma giren Arnavutça matbuat, giderek katılaşan yasaklara rağmen Osmanlı topraklarına girmeyi başardı.[17] Ama 1897'den itibaren sayısı çoğalmış ve içeriği siyasallaşmış bu gazeteleri ve kitapları kimler okuyordu? Bir süreli yayının veya bir kitabın okuyucu kitlesi hakkında kesin saptamalarda bulunmak her zaman güçtür. Bu örnekte ise, Avusturya-Macaristan diplomasisinin Arnavutçuluk sahasına, özellikle de Arnavutçu basının finansmanına ve dağıtımına müdahil olması nedeniyle, görece sıradışı verilere sahibiz. Ballhausplatz'ın, Viyana'daki Avusturya Dışişleri Bakanlığı'nın sorumluları birçok kez bu konuya yaptıkları yatırımın sonuçları hakkında bir fikir sahibi olmak istemişlerdi. Bu nedenle, konsolosluk raporları özellikle de süreli yayınlar konusunda bize bazı cevap unsurları sunuyor.

Elde edilen görüntü, bölgelere göre çok değişiyor, bu da, bir önceki kısımda ortaya konan farklılıklar göz önünde tutulduğunda hiç de şaşırtıcı değil: Devlet mevcudiyetindeki artışın çok farklılaşmış bir hal arz etmesi; Müslüman nüfusun Osmanlı idaresi içine çok daha fazla dahil olduğu, yüksek eğitim sahibi, çoğunlukla Yunanca ve/veya Fransızca bilen, daha hareketli "orta sınıflar"ın oluşum halinde bulunduğu, aynı zamanda daha fazla göç veren güney bölgeler. Bu nedenle, çoğunlukla tecrit olmuş ve istikrarsız bir görüntü sergileyen okuyucu çevreleri bu bölgelerde, yani "Makedon sancakları" adını verdiğim bölgede ve Yanya vilayetinde daha kolay oluşmuştur.

Önceki bölümlerde, Korçe, Manastır ve Florina bölgelerinde matbuat dağıtımına ve okuyucu çevreleri oluşumuna değinmiştim. Okullar kurulmasının ve kitap ile gazete dağıtımının kaynağında, önemli göç akımları ve yurtdışı kolonileriyle mevcut bulunan bağlar vardı. 1896-97'den sonra, bu bölgede matbuat dağıtımı daha da arttı, çünkü Visar Dodani, Nikolla Naço, Kris-

17 1903-1904'te *Drita* nüshalarının % 30'u ve *Albania* nüshalarının % 20'si Osmanlı İmparatorluğu'na gidiyordu (karş. bir önceki bölüm).

to Luarasi ve Şahin Kolonja gibi o bölgeden Arnavutçular tarafından hazırlanıyorlar, kaleme alınıyorlardı. Bir Protestan ağın da yine bu bölgede oluştuğunu ve Arnavut dilinin öne çıkarılmasında katkısı olduğunu görmüştük. Bir Bektaşi tekkeleri ağının varlığı da okuyucu çevrelerinin oluşmasında önemli rol oynadı. Goni Katundi'nin yukarıda özetlenen anlatısı, bölgedeki Hıristiyanların bile bir Bektaşi babasından Arnavutça okumayı öğrenebildiklerini gösteriyor. Nitekim, bazı Bektaşi tekkeleri Arnavutça edebiyatın önemli dağıtım merkezleri haline gelmişlerdi.[18]

"Makedon sancakları"nda, vilayet merkezi Bitola/Manastır'ın gelişmesi de okuyucu çevrelerinin çoğalmasında bir etken oldu. İdareler ve III. Ordu merkezi Arnavutça kitap ve gazete dağıtımının önemli merkezleri haline geldiler; idarecilerin ve subayların "Makedon sorunu"nun yarattığı girdabın göbeğinde bulunmaları da buna yol açıyordu. Hapishane bile Arnavutça matbuatın dağıtım yerlerinden biri oldu. Daha 1899'da, hapishanelerde Arnavutça okuma yazma öğrenilip Arnavutçu olunabiliyordu. Çok seyahat etmiş ve Avrupa'da eğitim görmüş genç bir bey olan, Ohri'li Hamdi Bey tutuklandıktan sonra, hapishanede bir "Arnavutça kursu" açmıştı. Ve ona Avusturya-Macaristan konsolos naibi birçok kez ders kitapları göndermişti.[19]

Çifte Monarşi temsilcisinin 1904 yılının ortasına doğru yaptığı ve elimizde bulunan analizler Arnavutçu basının bölgedeki dağıtımı hakkında bir fikir verebilir. O dönemde, okunan başlıca gazete olan Şahin Kolonja'nın *Drita*'sından yirmi beş nüsha dağıtılıyordu. Doğrudan Manastır'dan gelenler, Sofya'dan Selanik'e gönderilip oradan ülke içine dağıtılanlar ve Manastır konsolosunun mümkün olduğunda güvendiği insanlar aracılığıyla Korçe, Kolonje ve Starove'ye göndererek bizzat dağıttıkları vardı. *Drita*'nın bu bölgelerdeki okuyucu çevreleri beylerden –özellikle kadınların da haremde okuma alışkanlığını edindikleri Korçë'de– kaymakamlar ve yüksek rütbeli subaylar da dahil olmak üzere, Arnavut memurlar ve subaylardan oluşuyordu. Konsolos, okuyucu kitlesi içinde şehir "orta sınıfları"ndan Müslümanlar ve Hıristiyanların da bulunduğunu belirtiyordu. Son olarak, gazetenin Bektaşi tekkelerinde de dağıtıldığını vurgulamayı ihmal etmiyordu.[20]

Yanya vilayetindeki durum da bunu andırıyordu: Orada da göç, özellikle Osmanlı idaresi içine dahil olma ve Bektaşi ağlarının varlığı yükselen "orta

18 Clayer, 1995, s. 282 vd.

19 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 31/3/1899; ve PA XXXVIII/423, İşkodra, 10/2/1908.

20 HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/1, Kral, Manastır, 28/6/1904.

sınıflar" içinde okuyucu çevrelerinin oluşmasına katkıda bulunmuştu. Örneğin 1904'te Şahin Kolonja'nın *Drita*'sı abonelere ve tüm konsolosluklara gönderiliyordu. Ama gerçek anlamda dağıtımı iki abone aracılığıyla gerçekleşiyordu: Mahkemede çalışan Permet'li genç bir memur ve Leskovik'ten gelmiş bir jandarma assubayı. Bunların her biri kendisine gelen çok sayıda nüshayı şehirde veya memleketlerinde ikamet eden vatandaşlarına dağıtıyordu.[21] Fransisken Lovro Mihaceviç, 1907 yılında Epir'e yaptığı bir yolculukta bir grup subayla karşılaşmış, içlerinden biri etrafı kollayarak torbasından bir Arnavutça gazete çıkarmış ve onu okumaları için gizlice başkalarına da verdiğini anlatmıştı.[22]

Vilayet merkezi olarak, idarelerin, kışlaların, okulların ve bir hapishanenin bulunması nedeniyle Yanya da, daha sınırlı bir iktisadi gelişmeden ve daha sınırlı bir nüfus karışımından ötürü Manastır kadar olmasa bile, yine de önemli bir rol oynuyordu. 1908 yılının başında, Avusturya-Macaristan konsolosu, Arnavutça konuşulan alanın dışında kalmasına rağmen Yanya'daki askerlerin ve memurların arasında birçok Arnavutçu bulunduğunu bildiriyordu; demek ki o dönemde tam atılım içindeki Jön Türk muhalefetiyle aynı zeminde bir gelişme söz konusuydu. Ona göre, bu kişilerin Arnavutçulukları bir siyasal amaca değil, sadece kendi dillerini geliştirme ve yayma arzusuna bağlıydı. Gizli talepleri, Türkçenin yanı sıra, Arnavutçanın da serbestçe kullanılması ve öğrenilmesiydi. Gazeteler ve kitaplar hapishaneye bile giriyordu; burada bulunan vilayetin çeşitli bölgelerinden çok sayıda Arnavut mahkûm zamanlarını Arnavutça okuma yazma öğrenerek geçiriyorlardı. Malzemeyi –Arnavut– gardiyanlar temin ediyor, dersleri de 1905'te Yanya'ya getirilen Ergiri/Gjirokastër'li Bektaşi dervişler gibi milliyetçi faaliyetlerden ötürü içeride bulunan bazı mahkûmlar veriyordu.[23]

Başka yerlerde, vilayette Arnavutçanın ağırlıkta olduğu bölgelerde durum epey farklıydı. Ergiri/Gjirokaster ve Berat bölgelerinde, Arnavutça matbuatın dağıtımı için elverişli zemini Bektaşi çevreleri oluşturuyordu. Çameri'de de kitap ve gazete dağıtımının odak noktasında bir ruhani önder vardı: Hem Yanya'da bir mason locasının üyesi ve Preveze şehremini, hem de muhtemelen Halveti tarikatından olan genç Şeyh Sabri, kendisine ulaşan çok sayıda *Drita* nüshasını bölgedeki Müslüman Arnavutlara dağıtıyordu.[24] Berat,

21 HHStA, PA Albanien XIV/16, Tomar XII/1, Petrovi, Yanya, 18/6/1904.

22 Bartl, 1968, s. 148.

23 HHStA, PA XXXVIII/383, Ranzi, Yanya, 21/1/1908. Bektaşi dervişlerin mahkûm edilmesi hakkında, biraz daha ileri bakın.

24 HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2 (1. Teil), F. Konica'dan Zwiedinek'e, Brüksel, 25/12/1900. Şeyh Sabri'nin mason olması hakkında, bkz. Dumont, 1992.

Vlorë ve Mallakastër'de, beyler Arnavutça edebiyata ilgi göstermeye başlamışlardı. 20. yüzyıl başında Vlore'de ve daha düşük ölçüde Berat'ta daha mütevazı konumdaki bazı gruplar arasında da matbuat dolaşıma girmişti: Bunlar, ağalar (özellikle Vlore bölgesinde) ve ya Protestan misyonerlerden etkilenmiş ya da mesleki faaliyetlerindeki belirli bir hareketlilik sayesinde yurtdışıyla teması olmuş –Müslüman veya Hıristiyan– zanaatkârlardı.[25] Bununla birlikte bu ağlar, 1902-1903'te alınan sert baskı tedbirleri nedeniyle varlıklarını koruyamadılar ve 1903 ile 1908 arasında fiilen hiçbir ağ kalmamıştı. Ama Haziran 1907'de, Vlore'de görevli Avusturya-Macaristan konsolosu birkaç aydır *Drita* gazetesinin artık sadece kervanlar ve posta ile değil, İtalyan konsolosluğu aracılığıyla da geldiğini, üstelik isteyenlere konsolosluk içinde gazeteyi okumak için izin verildiğini belirtiyordu.[26]

Orta Arnavutluk'ta, gerçek anlamda "orta sınıflar"ın yükselişi olmadığı için,okuyucu çevreleri biraz Yanya vilayetinin kuzeyindeki gibi, önce büyük bey aileleri içinde, sonra Bektaşi çevrelerinde, en sonunda da daha mütevazı çevrelerden bazı kişiler ve güney bölgelerinden gelmiş bazı Arnavut memurlar arasında oluşmuştu.

Hafız İbrahim Dalliu'ya göre, Jön Türkler ve Arnavutlar tarafından yayınlanan gazeteler Tiran'a 1890'lı yılların ortasından itibaren gelmeye başlamışlardı. Dağıtım kanallarından biri yabancı, Avusturya ve İtalyan konsolosluklarının ağlarıydı. "Patriotlar", Draç ve Manastır konsolosluklarına gidip gizlice kitap alıyorlardı. Kervancılar da (*kiracı*) Manastır'dan aldıkları matbuatı diğer malların arasına gizleyerek taşıyor, sonra da dağıtıyorlardı. 20. yüzyıl başında gazetelerin yanı sıra, alfabeler ve diğer kitaplar, üzerlerinde alfabenin ve Arnavutluk tarihi hakkında birkaç satır ile vatan aşkı hakkında özdeyişlerin yer aldığı matbu yapraklar da bölgede dolaşmaya başlamıştı.[27]

1904'te Orta Arnavutluk'ta en çok okunan süreli yayın *Drita*'ydı (Draç limanına on altı nüsha geliyordu; Elbasan'a ulaşan nüshaları da bu sayıya eklemek gerek). Draç ve Tiran bölgesindeki okuyucular arasında, genellikle sahte adlarla abone olan ve gazeteyi Avusturya postası kanalıyla alan beyler ilk sıradaydı. Bu iki şehrin önde gelen isimleri de okuyucu çevresi içindeydi. Tiran beyleri, Jön Türk gazetesi *Osmanlı*'yı da okuma alışkanlığına sahipti; Arnavut davasını desteklemeleri karşılığında finansman önerdikleri ya-

25 HHStA, PA XII/301, Tomar XXX, Petrovi, Valona, 26/11/1897; PA XIV/24, Ranzi, Valona, 18/8/1902; PA XIV/16, Tomar XII/1, Kral, Manastır, 28/6/1904; PA XXXVIII/443, Petrovi, Valona, 18/1/1902; Pepo, 1962, s. 76 ve 78; Gaçe, 1999, s. 248-249.

26 HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/3, Ranzi, Valona, 3/6/1907.

27 HHStA, PA XII/301, Tomar XXX, von Winter, Draç, 26/11/1897.

yıncıların bu teklifi reddettikleri güne kadar söz konusu gazeteyi beğeniyle karşılamışlardı. Draç'taki okuyucu kitlesi özellikle Müslüman ve Ortodoks esnaftan oluşuyordu. *Drita,* Kavala, Pekin ve Elbasan şehirlerinde de okunuyordu; okuyucular arasında beyler ve bazı eşleri de vardı. Konsolos, gerek Durres/Draç'ta gerekse Elbasan'da gazete nüshalarının Draç İtalyan konsolosluğu tarafından dağıtıldıklarını da vurguluyordu. Orta Arnavutluk'un diğer yerlerinde de gazete Bektaşiyye mensupları tarafından beğeniliyordu. Buna karşılık, Faik Konica'nın *Albania*'sı bu bölgelerde az okunuyordu (sekizi Draç'a, biri Elbasan'a olmak üzere toplam dokuz nüsha gönderiliyordu). Okuyucu kitlesi Katolik din adamları ve onlara yakın birkaç şahsiyetten oluşuyordu. Anselmo Lorecchio'nun *Nazione albanese*'sinin okuyucuları Draç'lı birkaç tüccar ve gazetenin bedava gönderildiği birkaç Katolik ruhban mensubuydu.[28]

Dilin okuma ve yazmasının öğrenilmesi yönünde uğraş veren Arnavutçular arasında büyük bey ailelerinin birçok üyesi bulunuyordu. İlk Arnavutçulardan olan Said Bey Toptani'nin oğullarından Refik Bey, mülkiyetindeki yarıcılara bizzat Arnavutça öğretiyordu. Elbasan'da ise eski bir Mülkiye talebesi olan Hysen Ceka, hem şehrin gençlerine, hem de pazara gelen köylülere evinde ders veriyordu. Pekin pazarında, esnaftan İsmail Efendi diğer tüccarlara Arnavutça öğrettiği için tutuklanmıştı. Elbasan Ortodoks okulunda da gizli gizli dil öğreniliyordu. Son olarak, 1907'de Draç'ta şehremaneti hekimi Neki Libohova (güneyli bir Arnavut), Katolik rahip Nikolla Kaçorri ve üç çömezinin de (bunlardan en genci Avusturya'dan yeni dönmüştü) içinde bulunduğu küçük bir "patriot" grubu şehirde milliyetçi propaganda yapmak amacıyla *Bashkimi* (Birlik) adında bir cemiyet kurmuşlardı. Aileleri ziyaret ediyor, onlara Arnavutluk'un kahraman tarihinden, kültüründen, Naim ve Sami Frashëri ile Kristoforidhi'nin yazılarından söz ediyor, ayrıca rahibin evinde istiflenmiş alfabe ve kitapları dağıtıyorlardı.[29]

Debre/Debar sancağında okuyucu çevreleri, bölgeciliğin uç noktaya vardığı bu bölgede gerçek anlamda var olmayan "orta sınıflar" içinde değil, doğudan gelen bir Slav tehlikesi gören bazı toprak ve din seçkinleri arasında oluştu. Bu durumun özgün yanı, Arnavutçuların saflarına Bektaşilerin değil Sünni Müslümanların katılmasıydı. 1900'de Kral aralarında Debre/Debar Hünkâr Camii'nin müderrisi, imamı ve hatibi olan Yusuf Efendi ile bir önce-

28 HHStA, PA XII/301, Tomar XXX, von Winter, Draç, 26/11/1897.

29 HHStA, PA XIV/7, Tomar V/1, Kraus, Draç, 19/3/1907; Myzyri, 1973, s. 167; Pepo, 1962, s. 50, 51, 54, 55-56 ve 93.

ki bölümde söz edilen Arnavutça ilmihal eserinin yazarı Said Efendi'nin adlarını sayıyordu.[30]

Kuzeybatıda İşkodra'nın oluşturduğu sınır bölgesinde, okuyucu çevrelerinin özelliği esas olarak Katolik elitin üyelerinden oluşmasıydı – rahipler ve daha sınırlı bir ölçüde ticaret burjuvazisinin üyeleri.[31] Bütünü içinde Müslüman ahali ve dağlardaki Katolik nüfus matbuat dağıtımından pek etkilenmemişti.

1898'de Faik Konica'nın *Albania*'sının okuyucuları yayının bedava gönderildiği Hıristiyanlardı. Müslümanlar ise Latin harflerini okumayı bilmiyor ve derginin ne içeriğine ne de eğilimine hiçbir ilgi duymuyorlardı. Bu süreli yayın Katolik okuyucuları bile fazla coşkulandırmıyordu: Onun Avusturya-Macaristan'a satıldığını işitmişlerdi; "Türkler"e karşı fazla temkinli davrandığı kanısındaydılar ve Arap harfleriyle basılan bir ek verilmesini beğenmiyorlardı. Daha yerel, içinde daha fazla siyaset ve kısa bir süredir İtalya'da çıkan, çok daha polemikçi bir üslupla hazırlanan *Nazione albanese* ve *Nuova Albania* gibi (İtalyanca basılan) süreli yayınlarla tartışmalar barındıran bir yayını tercih ediyorlardı. *Nuova Albania,* Monsenyör Troksi ve Başrahip Prenk Doçi'nin taraftarı olan ruhban üyeleri arasında bir okuyucu kitlesi bulmuştu; demek ki, süreli yayınların dağıtımı geniş ölçüde hizip aidiyetleri tarafından belirleniyordu.

1904'te yirmi altı *Albania* nüshası vilayete geldi. Demek ki buradaki okuyucuları diğer tüm bölgelerdekinden daha kalabalıktı. Bunlar şehrin Katolikleriydi: İlk sırada, Mirditlerin yetkisi tanınmış başrahibi Monsenyör Doçi tarafından 1899'da kurulan edebiyat cemiyeti *Bashkimi*'nin üyesi olan ruhban yer alıyordu; ama onların yanı sıra birkaç başka din adamı ve az sayıda dindar da okuyucular arasındaydı. Derginin kısmen Avusturya-Macaristan temsilcileri tarafından katkıları istenen yerel ruhban üyelerince hazırlandığını hatırlatalım. Ovaya veya dağa gönderilen nüsha sayısı çok azdı. Müslümanlara gelince, bu süreli yayın onların arasında hiçbir zaman fazla başarılı olamamıştı. Onlar bir süre Jön Türklerin yayın organı *Osmanlı*'yı tercih etmişler, ama so-

30 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 29/3/1899; PA XXXVIII/380, Bornemisza, 11/10/1905; PA XIV/7, Tomar V/1, Kral, Manastır, 10/12/1900; PA XIV/16, Tomar XII/1, Kral, Manastır, 28/6/1904.

31 Bundan sonraki analiz konsolosluk raporlarına dayanmaktadır: HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/1, Kwiatkowski, İşkodra, 17/9/1904; PA XIV/18, Tomar XII/2, Ippen, İşkodra, 22/8/1898; PA XVIII/421, Ippen, İşkodra, 11/11/1903; PA XXXVIII/423, Kral, İşkodra, 23/9/1907, 10/1/1908 ve 10/2/1908; PA XII/302, Ippen, İşkodra, 14/7/1898; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 665, İşkodra, 15/3/1902; AMAE, NS Turquie, c. 15, Ferté, İşkodra, 24/11/1906 ve 26/12/1906.

nunda Arnavutlar aleyhindeki makaleler yüzünden ondan da yüz çevirmişlerdi. Şahin Kolonja'nın *Drita*'sının Müslümanlar ve Hıristiyanlardan oluşan karma, ama kullandığı alfabe yüzünden daha dar bir okuyucu çevresi olmuş gibiydi. İşkodra'da en çok satan gazeteler İtalya Arnavutları tarafından yayınlananlar, özellikle de *Nazione albanese* olmaya devam ediyordu. İtalyan başkonsolosluğu, posta ve yeni İtalyan okullarındaki çok sayıda öğretmen tarafından dağıtılan bu gazete İtalyanca bilen din adamları ve Katolik nüfus arasında çok okunuyordu. Siyasal niteliği ve olayları ele alışı, dil, edebiyat ve milliyet gibi fazla soyut sorunların tartışılmasından daha cazip geliyordu.

Ayrı bir alanda yer almakla birlikte, Arnavutça Katolik dinsel yayınların da çoğaldığını hatırlatmak gerek. Öte yandan Katolik ve laik okullarda Arnavutça ders kitapları da yavaş yavaş kullanılmaya başlanmıştı. Arnavutça matbuattaki bu gelişmeye rağmen, Konsolos Kral 1907'de İşkodra'yı hâlâ "ulusal hareket içinde son derece geri kalmış" olarak görüyordu. Bu gecikmeyi, Katolik cephesinde Cizvitler ve genel anlamda ruhban, Müslüman cephesinde de Osmanlı makamları tarafından körüklenen dinsel çekişmelere bağlıyordu.

Aslında Katolik cenahında, ruhbanın özellikle iki edebiyat cemiyeti, *Bashkimi* ve *Agimi* aracılığıyla duruma el koymuş olması Arnavutçuluğun gelişmesi üzerinde ağırlığını hissettiriyordu. Örneğin 1890'lı yıllarda Cizvitler, gençlerin İtalya'dan gelmiş liberal eğilimli kitapları okumaması için bir hayırseverlik cemiyeti kurmuşlardı. Zaten Cizvitlerin, Fransiskenlerin yaptığı türden vatanseverlik gösterileri düzenlemesi ancak geç bir dönemde ve Avusturya konsolosunun baskısıyla gerçekleşmişti. Yine de ruhbanın vesayetinden kurtulmaya çalışan genç Katoliklerden oluşan küçük gruplar yavaş yavaş ortaya çıktılar. Bunlar ya İtalyan okullarında, ya da Avusturya öğretmen okullarında okumuşlardı. Hatta bu tür gençler 1907'de yerel bir Katolik hayırseverlik cemiyeti kurdular; cemiyetin asıl amacı, "dilin ilerlemesi"ni ve "okullar kurulması"nı sağlamaktı.

Müslümanlarda ise, Osmanlı makamlarının politikasından çok, hem sancağın özel durumu –müstesna bölge– hem de seçkinlerin hareketliliğinin zayıf, eğitim düzeyinin ise görece sınırlı olması ağır basıyordu. 1908 yılının başında, dille ilgilenen subaylar vardı, ama bunlar güney bölgelerinden gelmiş Arnavutlardı. Buna karşılık yerel kökenli memurlar arasında ve Müslüman ahalinin bütününde ulusal sorunlar fazla ilgi uyandırmıyordu. Bizzat August Kral, sancağın imtiyazlı durumunun aktörleri ulusun geleceğiyle uğraşmaktansa bu imtiyazları korumaya sevk ettiğini kabul ediyordu.

Müslümanların kuzeyde Hıristiyan ulus-devletlerle Üsküp sancağı arasında zayıf bir set oluşturduğu Kosova vilayetinin topraklarında, gayrimüslimler az farkla çoğunluktaydı; "şeflerin kanunu"nun hüküm sürdüğü ve okuma yazma oranının düşük olduğu bu bölgede, Arnavut basınının dağıtımı Jön Türk devrimine kadar son derece sınırlı kaldı. Bu nedenle, Kosova'yı Arnavut milliyetçiliğinin beşiği olarak gösteren imgenin sorgulanması gerekir; bu bölgelerin durumu üzerinde biraz duracağım.[32]

1898'de Prizren ve Üsküp'te hiçbir Arnavut gazetesi bilinmiyordu. Sadece Yusuf Ali Bey'in *İttifak* gazetesi okunuyordu; Bulgaristan'da basılan bu Türkçe gazetede Arnavut sorunu sık sık ele alınıyordu. İtalya'da çıkan *Nazione albanese* ve *Nuova Albania* gazetelerinin birkaç sayısı İşkodra üzerinden Piskopos Monsenyör Troksi'ye gönderilmiş, piskopos da aynı yıl içinde Napoli'ye gitmiş ve Çifte Monarşi ile çatışma içine girmişti. Ayrıca Prizren'deki Avusturya konsolosu, Faik Konica'nın *Albania*'sının bir nüshasını Katolik öğretmen Mati Logoreci'ye vermişti. Bu diplomata göre, o dönemde sayıları fazla olmayan Katolikler Arnavut dilinde eğitime pek eğilimli değildiler, çünkü ticaret için başka dilleri öğrenmeyi tercih ediyorlardı. Müslümanlara gelince, onların arasında da okuma yazma bilenler kendi dillerini geliştirmekle ilgilenmiyorlardı. Yerel bakımdan, Arnavut kimliğinin göstergesi dil değil, silah taşımak, kan davası ve Ortodoks Hıristiyanlardan farklılıktı. Sadece güneydeki Arnavut bölgelerinden gelmiş memurlar ve daha önce güneyde kalmış, Prizren'in Bektaşi babası gibi birkaç yerel şahsiyet Arnavutçuluk konusunda duyarlıydı; ama onlar da yerel ahalinin zihniyetinden ötürü çok temkinli davranıyorlardı.

Birkaç yıl sonra, 1903-1904'te en önemli iki süreli yayın, *Drita* ve *Albania* bile bu bölgelere çok az sayıda ulaşıyordu: 15 *Drita* ve 2 *Albania* nüshası. Bu gazeteler esas olarak yabancı konsolosluklar kanalıyla geliyordu. Okuyucu çevreleri çok dardı ve çoğunlukla Katoliklerden oluşuyordu. Prizren'de *Drita* ve *Albania* Avusturya-Macaristan konsolosluğunda şehrin Katolikleri tarafından okunuyordu. Başka yerlerde, Kosova ve Metohija ovalarında dağıtımları fiilen yok gibiydi. Bu iki gazete Djakovica ve Peç'e ancak istisnai olarak ulaşı-

32 Bkz. HHStA, PA XIV/18, Tomar XII/2, Rappaport, Prizren, 17/3/1898, Üsküp, 15/3/1898, Prizren, 22/9/1898, Üsküp, 19/3/1898; PA XIV/16, Tomar XII/1, Prochaska, Prizren, 5/6/1904; Para, Üsküp, 8/7/1904; HHStA, PA XIV/16, Tomar XII/3, Konsolos Kral'ın raporuna ek, Manastır, 28/6/1904; PA XIV/14, Tomar XI/2, Rappaport, Üsküp, 1/5/1906; Prochaska, Manastır, 24/5/1906; PA XII/304, Tomar XXX, Rappaport, Prizren, 15/12/1898 ve 12/1/1899; PA XIV/15, Tomar XI/6, Üsküp, 29/11/1908; PA XIV/24, Tomar XIV, Beilage 1 ve Bericht no: 12/1907; PA XIV/16, Tomar XII/13, Rappaport, Üsküp, 5/6/1906; PA XIV/28, Tomar XX, Rappaport, Üsküp, 18/7/1906; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 667, Stranieri, Üsküp, 30/3/1907 ve 27/5/1907.

yordu. Üsküp'te de *Albania* ruhban üyeleri, öğretmenler ve birkaç başka Katolik Arnavut tarafından Avusturya-Macaristan konsolosluğunda okunurken, Şahin Kolonja'nın *Drita*'sı Avusturya-Macaristan konsolosluğunun yanı sıra, İtalya ve Fransa temsilciliklerine, ayrıca doğrudan Katolik kiliselerine ulaşıyordu. Orada da okuyucu çevreleri hemen hemen sadece Hıristiyanlardan oluşuyordu. Ama konsolosun belirttiğine göre, Üsküp'te bu basınla, özellikle de *Drita* ile ilgilenen Müslümanlar da –çoğunlukla güneyden– vardı.

Kosova vilayetine gelen daha önemsiz gazeteler arasında, Sırp başkentinde Yaşar Erebara tarafından basılan ve Prizren'deki Ortodoks seminerine şehrin Rus konsolos naipliği tarafından iletilen *Albanija*'nın adı konsolosluk raporlarında geçmektedir. Bu gazete, Arnavut nüfus içinde bir Arnavut-Sırp uzlaşması fikrini öne çıkarmak amacıyla, özellikle Sırp sınırı boyundaki bölgelerde (Priştine, Mitrovica, Novipazar) dağıtılıyordu. *Nazione albanese* Üsküp'teki Katolik rahiplere çok düzensiz bir biçimde ulaşırken, Prizren'e bu gazetenin hiçbir nüshası ulaşmıyordu. Son olarak, kısa ömürlü iki süreli yayının (Bükreş'te çıkan *Renaissance albanaise* ve Mısır'da çıkan *Toska*) birkaç sayısı 1903'te bölgeye sokulmuştu – birincisini, muhtemelen bu süreli yayını çıkaran cemiyeti finanse eden Aladro'nun adamları, ikincisini de kesinlikle Avusturya konsolosluğu getirmişti, Çifte Monarşi temsilcilerinin gazeteyi desteklemek için abonelik almaları bunu göstermektedir.[33]

İki yıl sonra kriz derinleşirken, Manastır ve Selanik'te bir gizli Arnavut komitesinin kurulması hem Arnavut propagandasına, hem de Kosova vilayetinde matbuat dağıtımına hız kazandırdı. 1906'da bölgede komite tarafından iki yüz elli gazete dağıtıldı. Bu propagandanın taşıyıcıları özellikle memurlar ve askerlerdi. Aralarında, Manastır vilayetinde görevliyken Şahin Kolonja ile tanışan ve sonra Ferizoviç'te (Firzovik) ikamet etmeye başlayan genç bir memur olan İdris Gjakova'nın adını zikretmek gerekir. Doğduğu Djakovica şehrinde –bölgenin başlıca Bektaşi merkezi– komitenin bir şubesi kurulmuştu. Bayram Curri gibi en nüfuzlu beyler bu kuruluşa katılmıştı. İtalyan konsolosuna göre, 1907'de komitenin yerel şubesinin yaklaşık 300 üyesi vardı. Bunlar Arnavutça okuma yazma öğrenmek için evlerde toplanıyorlardı. Öğretmenlerin başında, İdris Gjakova aracılığıyla kitap ve gazete (*Drita* ve *Kombi*) temin eden Sadık Zaimi vardı. Matbuat Avusturya postası ile Prizren konsolosluğuna kadar geliyor, sonra komitenin güvenilir adamları tarafından Djakovica'ya götürülüyordu.

33 Clayer, 1997b.

Komite üyeleri, propagandalarının Peç, Priştine ve Kalkandelen'de de belirli bir başarı sağladığını, ama şehirli Müslümanların Türkçe konuştukları Prizren'de başarılı olamadıklarını ifade ediyorlardı. Peç'te, günlük kullanımda Arnavutçadan tamamen vazgeçip Türkçeyi tercih eden bazı Müslümanların da Arnavutça okuma yazma öğrenmeye başladığı belirtiliyordu. Yine de bir Avusturya-Macaristan konsolosu, Kasım 1908 tarihli bir raporda, Peç'i Prizren ile aynı düzeye koymuştu. Aynı şekilde, daha 1907'de Çifte Monarşi'nin bir temsilcisi Kalkandelen ve Priştine'de "hareket"in kök salamadığını açıklıyordu. Kalkandelen'de Bektaşi tekkesinin şeyhi yeterince aktif değildi. Priştine'de ise müfti ve ailesi bu propagandaya karşı çıkıyordu, çünkü Osmanlı makamlarına yakındılar. Djakovica dışında, Arnavutçu çevreler sadece Üsküp'te mevcuttu; burada, o zamana dek esas olarak diğer bölgelerden, Toskeri, Debre/Debar veya Katolikler söz konusu ise İşkodra'dan gelmiş insanlardan oluşan okuyucu kitlesine subaylar da katılmıştı.

Arnavutçu propaganda bu yeni çevrelerin içine girebilmek için Müslüman kimliği çok güçlü olan ve Sultan-Halife'ye kusursuz bir sadakat besleyen bir nüfus kesimine uyum sağlamak zorundaydı. Bölgedeki Arnavut propagandası temsilcileri *Drita* gazetesinin Sultan'a karşı sık sık yönelttiği saldırıları ve nüfusun Müslüman duyarlılığına ters düşebilecek şeyleri hoş karşılamıyorlardı. Bu nedenle *Drita* yeni bir üslup benimsedi ve söylemde İslâm'a gönderme yapan unsurlar, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, giderek çoğaldı. Çeteler kurmayıp yerel önderlere kitap ve gazete dağıtmaya yoğunlaşma kararının altında da bu yatıyordu. Bu girişimin yeterince başarılı olmamasının nedeni, sadece bölgedeki eğitim düzeyinin çok düşük olması, Müslüman kimliğinin gücü ve bu bölgelerdeki Arnavut nüfusun Sultan'a sadakati değil, aynı zamanda gizli komite üyelerinin Osmanlı makamları tarafından hızla takibat altına alınarak etkisizleştirilmesiydi.

KOMİTELER VE ÇETELER: PARTİZAN SEFERBERLİĞİN BAŞLANGICI

Osmanlı toprağında mevcut bu zayıf okuyucu çevreleri bünyesinde Arnavutçu gruplar oluştu. Siyasal durum, bu grupların bir seferberliğin devindirici gücü olmalarına hiç izin vermiyordu. Yine de, daha önce gördüğümüz üzere, Şemseddin Sami Frashëri tarafından 1899'da dile getirilen eylemli ve dayanışma içinde patriot ağları ve grupları oluşturmak fikri, 1905'ten itibaren bir gizli komitenin kurulmasıyla somutlaştı. Aslında bu fikirde özgün hiçbir yan yoktu. Diğer Balkan milliyetçi hareketlerinde zaten mevcut olan bir şeyin tek-

rar edilmesinden ibaretti. Çünkü yeni Arnavut ulusal kimliği sahada sadece mevcut dinsel, bölgesel, kuşaksal veya sosyal-mesleki kimliklere eklemlenerek değil, aynı zamanda oluşum halindeki diğer ulusal kimliklerle bir taklit, yarışma, rekabet, hatta bileşim süreci içinde şekilleniyordu.

Bu söylediğimiz, özellikle "Makedon sancakları" gibi bir temas bölgesi açısından doğruydu ve gizli komite de orada kurulmuştu. Yunan, Bulgar-Makedon, Ulah, Sırp propagandalarının buluştuğu bu bölgede Arnavut milliyetçileri iyi bir okuldaydı. Daha Şubat 1899'da Manastır'da görevli konsolos naibi Kral "Slav-Makedon hareketi"nin bazı Arnavutlar, özellikle de henüz duygularını açıkça ifade etmeseler de, askerler ve memurlar üzerinde yaptığı etkiyi kaydetmişti.[34] Manastır idadiyesinin eski bir öğrencisinin tanıklığı, karmaşık taklit ve işbirliği süreçlerinin nasıl gerçekleştiğini de yansıtıyor. Hepsi yatılı olan elli ila altmış Arnavut öğrenci, Jön Türk devriminden kısa bir süre önce bu okula devam etmişlerdi. Haftada bir gün izinleri vardı ve bu izin gününü Korçeli bir Ortodoks olan Themistokli Germenci tarafından işletilen bir otelde Arnavut dostlar ve patriotlarla buluşmak için kullanıyorlardı. Otelde Arnavutça matbuatı okuyabiliyorlardı. Okulda da Bajo Topulli ve Yaşar Bitincka gibi bazı Arnavutçu öğretmenlerden etkileniyorlardı. Ama Arnavut öğrencilerin bu seferberliğinde, bir tür cemiyet kuran "Makedon" okul arkadaşlarının da payı vardı. Onlarla yakın bağları olan genç Arnavutlar bu gelişimi taklit etmişlerdi. Hatta iki cemiyetin konseyleri zaman zaman bir arada toplantılar yapmıştı.[35] Namık Delvina'nın yazdığı piyeste, tek sorunun dil meselesi olmadığını, imparatorluk işleyişinin tamamının bir sorun olduğunu genç Şahin'e açıklayanın Manastır hapishanesindeki bir Bulgar devrimci olduğunu hatırlatalım.

Verdiğim bu örnekler, Hıristiyan seferberliğine tepki veren ve onu taklit eden Müslümanlara ilişkindi. "Makedon sancakları"ndaki Hıristiyan Arnavutların Makedonya'daki ulusal propagandaların gelişimine daha da duyarlı oldukları ve bunlardan etkilendikleri açıktı. Hatta, Arnavut ulusal propagandasından ziyade bu propagandalar içinde yer alabiliyorlardı. Örneğin, Arnavut davasının "şehidi" Papa Kristo Negovani'nin onunla birlikte katledilen kardeşi daha çok Ulah tarafına meyletmişti. Basil Gounaris'in gösterdiği gibi, bir "ulusal taraf"a aidiyet, etnik bir tercihin sonucu olmaktan çok, esnek bir siyasal seçimdi.[36]

---

34 HHStA, PA XII/312, Kral, Manastır, 3/2/1899.
35 Pepo, 1962, s. 241-242.
36 Gounaris, 1995.

Bu tercihlerde kimi zaman toplumsal yükselme isteğine, bir duyarlılığa veya maddi sorunlara bağlı bireysel stratejiler de rol oynuyordu. Örneğin *Drita* gazetesi Yunan ve Ulah cemiyetlerine para ödememek için Bükreş'teki Arnavut cemiyetine kaydolanları eleştiriyordu. Bulgaristan'da bazı ana-babalar, yeterli maddi imkânlara sahip değillerse, çocuklarını daha pahalı olan Yunan okullarına göndermemek için Katolik okullarına veya Rumen okuluna vermişlerdi. Gelecekte Kristo Luarasi'nin hanımı olacak Polikseni, babası bir "Yunansever" olmasına karşın, annesi tarafından Korçë'deki Arnavut okuluna gönderilmişti, çünkü bu okul ücretsizdi ve kitaplar ile defterler öğrencilere bedava veriliyordu.[37]

Ayrıca, yerel etnik-dinsel ve jeopolitik dengelere bağlı kolektif stratejiler de söz konusuydu. Orta Arnavutluk'taki Ortodoks Hıristiyanlar örneğini ele alalım. Victor Bérard'a göre, Elbasan'daki Arnavutça konuşan Ortodokslar Makedonya Bulgarlarından (yani Eksarhçılardan) ve Katoliklerden ayrılmak için, kendilerine "Hellen" diyorlardı. Onlara göre "Arnavut", "vahşi" anlamına geliyordu. Ama özellikle "Müslüman"ın eşanlamlısı olsa gerek, çünkü bölge nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman Arnavuttu. Ulahlar da kendilerine "Hellen" diyor ve Gustav Weigand'ın kendilerine yaptığı Ulah propagandasını çok kötü karşılıyorlardı.[38] Draç sancağında, –çoğunluğu Ulah olan– Ortodokslar da aynı şekilde siyasal bakımdan Yunan yanlısıydı. Hatta bir Avusturya konsolosu, Tiran'dakileri "azgın Yunan dostları" diye niteliyordu.[39] Gerçekten de, Balkan Yarımadası'nın İstanbul Patrikhanesi'nin yetki alanına giren batı şeridindeki Ortodokslarda Hellenzim ile özdeşleşme çok güçlüydü ve bu Hellenizm belirli bir Arnavut'luğun ifadesini her zaman dışlamasa da, diğer ulusal kimliklere fazla bir yer bırakmıyordu. Hellenizme karşıt bir Arnavutçu akım özellikle Goni Katundi ve Thanas Viso Mborja gibi göçmenlerde güçleniyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulah nüfus topluluklarının bulunduğu bölgelerde Rumen-Ulah propagandasının Hellenizm karşısında 1904-1905'te elde ettiği başarıların da, Arnavut'luk ile Yunanlığı birbirinden ayıran bir Arnavutçuluğun güçlenmesinde azımsanamayacak bir etkisi olmuştu.

İmparatorluktaki Arnavutçu örgütlenme ve 1905'te gizli bir Arnavut komitesinin kurulması yine de esas olarak Müslümanların eseriydi. Kasım 1905'te, Ramazan ayının bir gecesi beş kişi eyleme geçmeye karar verdiler ve komitenin Manastır'daki merkez hücresini oluşturdular: Eski ku-

37 *Drita* no: 50, 10/9/1904, s. 2; Grabocka, 1975, s. 167; Pepo, 1962, s. 24.
38 Bérard, 1893, s. 47-51 ve 63-64.
39 HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Draç, 28/1/1901 ve 8/4/1901.

şaktan iki Müslüman –III. Ordu eczacılar bölüğünün komutanı, Albay Halid Bey ve bir toprak sahibi olan Fehim Bey Zavalani–, genç kuşaktan iki Müslüman –idadiyenin müdür muavini olan Bayram Fehmi (veya Bajo) Topulli ve şehremaneti baytarı Seyfeddin Vllamasi–, son olarak da bir Protestan – meşhur misyoner ve aynı zamanda Avusturya-Macaristan konsolosluğunun dragomanı Gjergj Qiriazi. Zaten Qiriazi daha sonra komiteden çekilecek ve yerini bir Müslüman alacaktı: Bajo Topulli'nin meslekdaşı, idadiye öğretmenlerinden Yaşar Bitincka. Bir Avusturya-Macaristan konsolosluk raporuna göre, civar şehirlerde komite hücrelerini oluşturanlar da yine ileri gelen veya devlet memuru Müslümanlardı. Starove'de bölgenin en nüfuzlu beyi olan Hüsrev Bey, Düyun-ı Osmaniye memuru Mustafa Efendi ve Yaşar Bey; Ohri'de kaymakamlık görevinde bulunan Mehdi Bey Frashëri ve Prilep'te yine kaymakam olan Şevket Bey Frashëri. Seyfi Vllamasi'ye göre, komite üyeleri arasında Üsküp, Manastır ve Selanik konsolosluklarında çalışan birçok kavas –hepsi de kendisi gibi Kolonje'liydi– da vardı. Manastır'da Mülazım Nafiz Ohri ve o dönemde ordunun gıda müteahhidi olan İdris Gjakova ve Nasliç/Anaselitsa'da (Neapolis) maliye memuru olan Süleyman Starova ve Kolonjeli Sali Butka da komitede yer alıyordu. Seyfi Vllamasi sadece bir Ortodoksun adını sayıyor: Osmanlı makamları tarafından utuklanmadan önce Korçë'deki Arnavut okulunda Arnavutça dersleri veren Nuçi Naçi.[40]

Büyük çoğunluğu Müslüman olan bu Arnavutlar için, o 20. yüzyıl başı bağlamında siyasal rekabete girmek artık sadece gazete ve matbuat dağıtımından değil, aynı zamanda gizli komiteler ve çeteler kurmaktan da geçiyordu. Peki ama, söz konusu bu bağlam neydi? Bizzat komite üyesi olan Seyfi Vllamasi hatıratında bu konuya değinirken, Yunanlar ve Bulgarlar arasındaki rekabetin o sırada doruk noktasına çıkarak bölgeyi kana boyadığını anlatıyor. Bu anarşi Büyük Güçler'i Makedonya'da bir denetim komisyonu kurulmasını ve yeni reformlar yapılmasını kabul ettirmek üzere Sultan'a baskı yapmaya itiyordu.[41] Diğer yandan, ileride "Arnavut topraklarını" (Seyfi Vllamasi Makedonya'yı tamamen veya kısmen böyle görüyordu) paylaşmak üzere çatışan çetelere karşı mücadele edebilmek için avcı taburları oluşturulmuştu. Bu çeteler iyi örgütlenmişti. Mali açıdan Balkan devletleri tarafından des-

40 Pepo, 1962, s. 231 vd.; Vllamasi, 1995, s. 26-28; HHStA, PA XIV/14, Tomar XI, Prochaska, Manastır, 21/4/1906.

41 Nitekim, reformların mali bölümünü düzenlemek amacıyla 1905'te bir uluslararası maliye komisyonu kurulmuştu. Bu komisyon Babıâli'ye Büyük Güçler'in deniz kuvvetlerinin yaptığı bir gövde gösterisinden sonra kabul ettirilebilmişti.

tekleniyor, bu devletler de Büyük Güçler'den yardım alıyordu.[42]

Yeni komitenin amaçları neydi? Sofya'da iki biçimde –Geg ve Tosk lehçelerinde–[43] yayınlanan nizamnameye göre, amaç "Arnavutluk'un yeniden canlandırılması"ydı. Bunun için komite üyeleri kardeşlik, sevgi ve birlik tohumları ekmeli, kitaplar aracılığıyla medeniyeti yaymalı, bu tür fikirleri duyurmak için Arnavutluk'un dört köşesine temsilciler göndermeli ve Arnavutların içinde bulundukları "karanlıktan ve boyunduruktan kurtulmak üzere" komitenin her türlü imkânla ulusun ilerlemesi için uğraşmasına yardım etmek üzere dağlardaki insanları örgütlemeliydiler. "Arnavutluk'u kuşatan tehlikeye karşı mücadele etmek" de söz konusuydu. "Bir ulusun medeniyeti için ilk araç" dil olduğuna göre, her yoldaşın (*shok*) "görevi, başkalarının zihinlerinin aydınlanmasına ve vatana karşı daha büyük sevgi duymalarına yardım etmekti." Komite biraz para topladığında, amaçlarını hem Arnavutlara hem de onlara yardım etmeye hazır olacak yabancılara açıklamak üzere bir veya iki kişinin Avrupa'ya gönderilmesi de öngörülmüştü. Dönemin diğer gizli komiteleri gibi, Arnavut komitesi de Carbonari localarının ilkelerine göre örgütlenmişti. Dolayısıyla her yoldaşın dört yeni yoldaş bulması, onların da gerekirse kanlarını dökmek pahasına komiteye sadık kalacaklarına ant içmeleri gerekiyordu. Erkekler ile kadınların eşit olduğu vurgulansa da, elimizde kadınların komite faaliyetlerine katıldıklarına ilişkin hiçbir ipucu bulunmuyor.[44]

Aslında, "Arnavutluk'un Özgürlüğü İçin Arnavutların Komitesi" adı verilen bu yeni örgütün hedefleri üyelerine, onların muhataplarına ve döneme göre farklı şekillerde dile getirilmiş olabilirdi. 1906 ilkbaharında Manastır'daki Avusturya-Macaristan konsolosu komitenin taleplerinin şunlar olduğunu bildiriyordu: Arnavut dilinin idare ve okullarda resmen tanınması, ülkede Arnavut memurların istihdam edilmesi ve Avrupa'daki vilayetlerde Arnavut askeri birliklerinin korunması – demek ki, "Arnavutlar" arasındaki birlik ve ilerlemeyi öne çıkarmaktan çok, "Arnavutlar" ve Osmanlı hükümeti arasındaki ilişkileri konu alan talepler söz konusuydu. Bir yıl sonra, Şahin Kolonja Çifte Monarşi'nin bir temsilcisine komitenin amacının "Arnavut halkını, Rum Patrikhanesi'nin faaliyeti, yani Kilise ve okullar aracılığıyla Yunanlaştırıldığı bölgelerde, milliyetinin bilincine varma noktasına getirmek ve Arnavut diline yönelik bir ilgi uyandırmak" olduğunu söylüyordu.[45] Komite-

42 Vllamasi, 1995, s. 26-27.

43 HHStA, PA XIV/14, Tomar XI, Prochaska, Manastır, 21/4/1906.

44 Komitet i Shqiptareve per lirin' e Shqiperise. *Kanonizme*, yer ve tarih belli değil.

45 HHStA, PA XIV/14, Tomar XI, Prochaska, Manastır, 21/4/1906; PA XIV/13, Tomar VIII/1, Mitteilungen Schahin Bey Kolonia über die Agitation Aladro's (1907).

nin nizamnamede açıklanan amaçlarıyla da örtüşen bu son ifade hakkında bir saptama yapmak gerekiyor. Üyeleri esas olarak Müslümanlardan oluşan bu örgütün amacı demek ki özellikle Ortodoks Hıristiyan Arnavutları etkilemek ve Yunan propagandasına karşı çıkmaktı. Gerçi, Şahin Kolonja'nın açıklaması 1906 ilkbaharında oluşturulan Arnavut çetesi tarafından Korçe metropolitinin öldürülmesinden sonra gelmişti.

Aslında Arnavut komitesi, çok erken bir dönemde matbuat dağıtımı ve özellikle askerler, jandarmalar ve polisler içinde yürütülen propaganda faaliyetinin yanı sıra, diğer tarafların da yaptığı gibi çeteler kurma kararı almıştı. Mart 1906'da Bajo Topulli ilk çeteyi örgütlemek üzere Hüseyin Bey Dishnica ve üç idadiye öğrencisiyle birlikte illegale geçmişti. Kolonjë bölgesinde Korçë'nin güneyinden ve Bajo Topulli'nin memleketi olan Ergiri/Gjirokastër bölgesinden adam toplamışlardı. Aylar boyunca bu iki grubun üyeleri matbuat dağıtmak ve halkı Arnavut davası konusunda duyarlı kılmakla yetinmişler, bazıları da Bulgaristan ve Romanya diyasporalarındaki Arnavutları bu faaliyeti mali açıdan desteklemeleri için ikna etmeye gitmişlerdi. Ama Eylül 1906'da, Bajo'nun kardeşi Çerçiz Topulli idaresindeki bir çete Korçë metropolitinin öldürülmesiyle adını duyurarak komitenin eylemlerine yeni bir boyut kattı. *Drita* gazetesinin 15 Kasım tarihli sayısında, Bajo Topulli'nin yanında kardeşi ve bir diğer çete üyesiyle çekilmiş fotoğrafı baş sayfada yer alıyordu. Fotoğrafın yanındaki metin, Arnavut gerillasının kurucu eylemi sayılabilecek metropolit cinayetini üstleniyordu.

Bajo Topulli, bu suikastin 1905 yılında bir Yunan çetesi tarafından katledilen Negovan'lı Papa Kristo cinayetinin ulusun şerefi ve iyiliği adına alınmış intikamından başka bir şey olmadığını açıklıyordu. Osmanlı hükümetinin Papa Kristo cinayetini cezalandırmamış olmasından ötürü kendisinin de hakarete uğramışlık duygusunu taşıdığını belirtiyordu. Daha sonra, Papa Kristo'nun yetim kalan çocukları için para yardımında bulunan iki Arnavutun da haksız yere tutuklandıklarını öğrenmişti. Bu nedenle, patriotlarla birlikte ulusun hizmetkârı olan bu Arnavut papazın kanını yerde bırakmamak için bir birlik kurmuştu. Daha sonra idadiyedeki görevinden ayrılmış, kitap dağıtımına başlamış ve içinde hem Müslümanların hem de Hıristiyanların yer aldığı on üç kişilik bir çete kurmuştu.[46] Sonra da papazın "kanının intikamını almak"la görevlendirilmişti.[47]

---

46 Aslında çetede bir tek Hıristiyan vardı: Korçe yakınındaki Plase köyünden Apostol Plasa (Grameno, 1925, s. 28).

47 *Drita*, no: 85, 15/11/1906, s. 1.

Muhtemelen Bajo Topulli'nin Manastır'da okuduğu Şahin Kolonja'nın *Drita* gazetesinin papaz cinayetinin ardından, barbar ve vahşi diye nitelediği Yunanistan ve Ortodoks Rum Kilisesi'nin bu olaydaki sorumluluğunu eleştirdiği bir kampanya başlattığı doğruydu. Gazete, Papa Kristo'nun dil ve ulus şehidi mertebesine yükseltilmesine katkıda bulunmuştu. 1905 yazında papazın çocukları için para toplanması kampanyasını da başlatmıştı. Temmuz 1906'da papazın öldürülmesini tasvir eden bir karikatür *Drita*'nın baş sayfasında yer almıştı. Buna koşut olarak, gazete Korçe metropoliti aleyhine de bir karalama kampanyası başlatmıştı.

Bir buçuk yıl önce gerçekleşen Papa Kristo cinayetinin veya Şahin Kolonja'nın gazetesinin bundaki etkisi ne olursa olsun, 1906 sonbaharında Arnavut komitesinin üyeleri Arnavut töresini, *kanun*u da kullanarak, bir "intikam" aracılığıyla ulusal bir dayanışmayı kamusal olarak ifade etmek istemişlerdi. Ve bu ifade, Ortodoksların henüz tam anlamıyla kabullenmeye hazır olmadıklarını gördüğümüz, dinsel sınırları aşan bir tarzda yapıldığı için iyice güç kazanmış oluyordu.

Bu patlamanın ardından, Manastır'daki komite üyeleri aylardır tutuklanmış iken, Arnavut çetesi dağılmak zorunda kaldı ve şefleri Bulgaristan, Romanya ve ABD diyasporalarını harekete geçirmeye gittiler. 1907 ilkbaharında Çerçiz Topulli idaresinde yeni bir çete örgütlendi; diyasporadan genç bir Hıristiyan Arnavut, Mihal Grameno da bu çeteye katılmıştı. Onun faaliyeti esas olarak Yanya vilayetinin ve Makedon sancakların köylerinde propaganda yapmaktan ibaretti. Demek ki çete muharebe içinde değildi. Yine de 1908 ilkbaharında Ergiri/Gjirokastër jandarma komutanını öldürerek yeni bir sansasyonel eylem yapmaya karar verdi; bunun sonucunda da Osmanlı birlikleriyle kısa süreli bir müsademe yaşandı.

Bu bölgedeki diğer birkaç Arnavut silahlı grubu da bu çeteye katıldı, ama çoğunlukla asker kaçakları veya Arnavutçular tarafından kullanılan haydutlar söz konusuydu. Aynı anti-Yunan ve anti-Sırp zihniyeti paylaşan Arnavut ve Bulgar komitacıları arasındaki yakınlaşmayı da kaydetmek gerek.[48] Bulgarlar ile Arnavutlar arasındaki yakınlaşma, *Deshira* cemiyetinin Sofya'daki Makedon komitesiyle temasta olduğu Bulgaristan'da da mevcuttu. Londra'daki *Balkan Committee* de bu yakınlaşmayı teşvik etti; bu komitenin temsilcisi olan Noel Buxton, Bulgar ve Arnavut propagandalarını birbirine yakınlaştırmak amacıyla Gjergj Qiriazi'ye mali destek önermişti.[49]

48 Örneğin bkz. Grameno, 1925, s. 44-45.

49 Grabocka, 1975, s. 173; HHStA, PA XXXVIII/395, Posfai, Manastır, 31/10/1907 ve

Bununla birlikte, 1908 yılının ilkbaharında sahadaki Arnavutçu seferberliği bir diğer komiteye göre tavır belirlemek zorunda kaldı: Jön Türkler. Çünkü, bir önceki kısımda gördüğümüz üzere, Makedon krizi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) genişlemesi için uygun bir zemin yaratmış, Selanik'teki Osmanlı Hürriyet Cemiyeti de Ağustos 1907'de İTC ile birleşmişti. Kosova vilayetinde ve Makedon sancaklarında olduğu gibi, Yanya vilayetinde ve daha sınırlı bir ölçüde İşkodra vilayetinde çok sayıda Müslüman Jön Türk ağlarına katıldı.[50] Özellikle de, Arnavutça konuşan Müslümanlar da dahil olmak üzere, askerler ve devlet memurları hemen yer yerde kurulan İTC şubelerine üye oluyorlardı. Üsküp'te bir bey oğlu olan, eski Mülkiye öğrencisi Necip Draga İTC'nin güçlü adamlarından biri oldu. Tetovo/Kalkandelen'li genç bir subay olan Süleyman Külçe de Mitrovica'daki yerel hücreye katılmıştı.

Arnavut asıllı bir asker ve 1908 devriminin kahramanlarından biri olan Resneli Niyazi'nin hatıratı, genellikle çeteleri takiple görevlendirilen bu subayların ruh halini iyi yansıtmaktadır. 1873'te Resne bölgesinde, yani Manastır'ın güneybatısında doğan Niyazi Bey Manastır askeri idadisinde eğitim görmüş ve oradaki öğretmenleri kendisine Osmanlı vatanseverliğini aşılamışlardı. Daha sonra, 1894-1897 arasında başkentteki Harbiye Mektebi'ne devam etmişti. 1897'de Yunan-Türk harbine katılmıştı. Daha sonra Ohri'ye atanmıştı ve 1904'ten beri çeteleri takip eden üçüncü avcı taburunda görev yapıyordu. İlinden isyanının ardından Büyük Güçler'in baskısı sonucu yapılan reformlardan etkilenmişti. Ona göre, Avrupa Hıristiyanları ayaklanmaya itiyor ve bu yolla "Türkiye"yi mahvetmek istiyordu. "Türkler" artık Rusların ve Avusturyalıların Makedonya'da propagandalarını yürütmelerine müsamaha edemezlerdi. Girit, Ermenistan ve İstanbul örnekleri gözlerinin önündeydi. Bulgarlar da, tıpkı Ermeniler gibi, Avrupa kamuoyunu yanlarına çekmeyi başarmışlardı. Buna karşılık Batı'da "Türkler"e yakıştırılan etiket öyle olumsuzdu ki buna katlanmak çok güçtü. Halbuki Müslümanlar kimseyi İslâm'ı benimsemesi için zorlamamışlardı. Hatta bazıları kiliseler açılmasına yardım bile etmişlerdi. Sonuç olarak, tarafsız istatistiki kaynaklara göre, Makedonya'da Müslümanlar çoğunluktaydı (% 55); ve olup bitenden Müslümanlar sorumlu değildi, çünkü ülkeyi parçalamak isteyenler Büyük Güçler'di. O ve silah arkadaşları, Osmanlı İmparatorluğu'nun tüm ulusal ve dinsel bileşenleriyle birlikte sürmesini arzu ediyorlardı. Zaten gerici Müslüman-

24/10/1907; PA XIV/13, Tomar VIII/1, Mitteilungen Schahin bey Kolonia über die Agitation Aladro's (1907).

50 Bkz. yukarıda "Hamid istibdadına karşı muhalefetin yükselişi" bölümü.

ların Hıristiyanlara yönelik saldırılarını da kınıyorlardı. Ayrıca, Osmanlı politikasını da beğenmiyorlardı: Komitacıların faaliyetlerini sürdürmesine izin veren afları, dini görevlilerin kullanılmasını veya Sultan tarafından dağıtılan nişan ve terfileri eleştiriyorlardı.[51]

Muhtemelen Yunanca konuşan, Nasliç/Anaselitsa ile biraz daha güneydeki Grevena arasında kalan Çoruhlu köyünden bir başka Müslüman subayın, Bekir Grebene'nin harekete katılması ise, Niyazi Bey'in öne çıkardığı Büyük Güçler'in tehdidinden çok, bölgede Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında giderek derinleşen uçurumdan kaynaklanıyordu. 1882'de doğan Bekir Grebene de Resneli Niyazi ile hemen hemen aynı askeri eğitimden geçmiş, önce okuduğu Manastır'da Hamid istibdadına karşı yürütülen propagandadan etkilenmiş, sonra da İstanbul'daki Harbiye Mektebi'nden 1903'te mezun olmuştu. Bunun ardından, Osmanlı hükümetinin Yemen'de yürüttüğü savaşa gönderilmiş ve üç yıl sonra bu savaşın derin izlerini taşıyarak geri dönmüştü – babası Yemen'de ölmüş bir kadınla evlenecekti. 1907'de kendi memleketine atanarak, çeteleri takiple görevli tabura katılacaktı. Aynı yılın Aralık ayında İTC'ye üye oldu. 1908'de Alasonya/Elassona'ya atandıktan kısa bir süre sonra, Resneli Niyazi'nin dağa çıktığını öğrendi. O da Niyazi Bey'i taklit etti ve Grevena tarafında "vatanı kurtarmak" üzere bir çete oluşturmakla görevlendirildi.

Hatıratında, Kilise tarafından örgütlenen ve Yunan hükümeti tarafından desteklenen Yunan çetelerinin faaliyetlerini olduğunu kadar, Osmanlı idaresinin onlar karşısındaki eylemsizliğini de eleştiriyordu. Özellikle de, Müslümanların Hıristiyanlardan çok daha kötü bir durumda oldukları kanısındaydı: Hıristiyanlar ticaret, zanaat, eğitim ve Patrikhane desteği sayesinde zenginleşiyorlardı. Müslümanlar ise gençliklerini Yemen veya Trablus'ta ölümle pençeleşerek tüketiyorlardı. Uzak hudutlardaki mezarlıklar Müslümanların mezarlarıyla dolup taşıyordu. Kendi köyünde Hıristiyan hanelerin sayısı çoğalırken, Müslüman haneler azalıyordu. Müslüman askerler ve memurlar maaşlarını alamıyor ve sefil bir yaşam sürüyorlardı. İçlerinden çok azı eğitim yapma olanağı bulabilmişti, çünkü çok yoksullardı.[52]

Onları harekete geçiren kesin gerekçeler ne olursa olsun, Müslümanların imajından veya vaziyetinden acı duyan ve İTC saflarına katılan bu subaylar dindaşlarını giderek artan sayılarla yanlarına çekmeye başladılar. Özellikle Makedon sancaklarında, Arnavutça konuşan nüfus toplulukları da dahil

51 Resneli, 1975.
52 Grebene, 1976.

olmak üzere, durum buydu. Örneğin, Niyazi Bey'e göre, bölgedeki Arnavutlar küçük gruplar halinde Ohri, Resne ve Manastır'a gelerek İTC'ye katılıyorlardı. Başlangıçta, Arnavut komitesine üye olanlar reddediliyordu. Ama Resneli Niyazi bizzat dağa çıkınca, "Çerçiz'in Tosk komitesi" adını verdiği Arnavut çetesini kullanmaya karar verdi. Amacı Müslümanlar arasındaki ayrılıkları gidermekti. Babasının arkadaşı olan Hüsrev Bey Starova ve Melça Bektaşi tekkesinin babası olan Baba Hüseyin sayesinde, Hürriyet ilan edilmeden birkaç gün önce Arnavut çetesini de ortak davaya katmayı başardı.[53]

1903-1905 yıllarındaki krizin ardından, sahadaki Müslümanlar arasında oldukça geç bir dönemde gelişen bu iki partizan seferberlikten biri olan Jön Türk seferberliği demek ki Arnavutçu seferberliği çok geride bırakmıştı. Ama Arnavutçuluk da 1896-1897'den beri daha dağınık bir biçimde de olsa hem bireysel hem de yerel düzeylerde bir siyasal ve sosyal güç kaynağı olarak ortaya çıkmıştı.

SİYASAL VE SOSYAL GÜÇ KAYNAĞI OLARAK ARNAVUTÇULUK

O dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumeli vilayetlerinde gelişen diğer ideolojiler gibi, Arnavutçuluk da farklı aktör kategorileri tarafından hem bireysel hem de yerel düzeylerde bir siyasal ve sosyal güç kaynağı olarak kullanıldı. Gençler açısından, yasaklara meydan okumak ve böylece eski kuşaklar karşısında kendi rüştlerini ispat etmek söz konusuydu. İçlerinden bazıları ve daha genel anlamda yükselen "orta sınıflar"a ait olan bireyler açısından, Arnavut milliyetçiliğine katılmak Osmanlı hükümetinden veya yerel ileri gelenlerden duyulan memnuniyetsizliği de yansıtıyordu. Genç kaymakamlar –1901'de yaklaşık otuz beş yaşında olan ve Manastır vilayetinde önce Nasliç, sonra da Kicevo'da görev yapan Tepedelenli Süleyman Bey gibi– hükümetteki kötü işleyişleri, rüşveti, memurların yetersizliğini, iletişim eksikliğini, kamu güvenliğinin bulunmamasını, ihtiyaçların anlaşılmamasını, öşür salınırken yapılan adaletsizlikleri, vb. eleştiriyorlardı. Dolayısıyla, Avusturya konsolosunun karşısında "patriot" olduklarını, özerk bir Arnavutluk'tan yana olduklarını, ama Arnavutların kendi kendilerini yönetemeyeceklerini düşündüklerini açıkça ifade edebiliyorlardı.[54]

Basil Gounaris, Manastır gibi bir yerde, Yunan kimlikleri sosyal itibarla eşanlamlı olan Ulah ailelerin hâkimiyetindeki bir şehre yeni yerleşmiş Slav

53 Resneli, 1975, s. 92 vd. Ayrıca bkz. Grameno, 1925, s. 101-115.
54 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 26/8/1901.

köylüler için milliyetçiliğin nasıl bir sosyal yükselme yolu olabileceğini göstermiştir. Komiteler tarafından uygulamaya konan ulusal ticari ağlar kurma politikasına ve boykotlara, bunlarda ekonomik ve sosyal menfaat gören bireyler tarafından –bazıları rakip stratejiler benimsemeyi tercih etse bile– uyuluyordu.[55] Bir okul açılması projesinin doğduğu sırada Korçe'de Arnavutçuluk somut olarak gelişirken, Metropolite muhalif olanların nasıl Jovan Kosturi yönetimindeki "Arnavut dili tarafı"nı tuttuklarını, böylece dinsel makamlara karşı tavırlarını yeniden ifade ettiklerini de görmüştük.[56]

Ama ileri gelenler de –özellikle beyler, Bektaşi babaları ve Katolik ruhban üyeleri– Arnavutçuluğa bir siyasal güç kaynağı olarak başvurdular.

Arnavut tarihyazımında beyler genellikle Arnavut milliyetçiliğinin gelişimini kösteklemiş kişiler olarak kabul edilir. Bu görüş yanlıştır, çünkü birincisi, ikinci kısımda da gördüğümüz üzere, Batılı eğitimi ilk alanlar ve Batı'ya ilk gidenler onlar oldukları için Arnavutçuluk ve diğer milliyetçi ideolojilerden etkilenmeye en açık grup onlardı. Arnavutların en büyük bey ailelerinin ikisinden gelen Said Bey Toptani ve İsmail Kemal Bey Vlora, 1860'lı yılların ilk Arnavutçuları arasında yer almışlardı. Sonraki kuşaklarda da Arnavutçular arasında Faik Konica gibi büyük bey oğullarına ve daha küçük ailelerin beylerine rastlanmaktadır. Bununla birlikte bu küçük beylerin Frashëri kardeşler ve Şahin Bey Kolonja gibi bazıları, daha önce de açıkladığım gibi, "orta sınıflar"ın üyeleri olarak da kabul edilebilirdi, çünkü nüfuzları her şeyden önce toprak sermayesine değil entelektüel sermayelerine dayanıyordu.

Toprak sahipleri olarak iktidar konumunda bulunmaya devam eden beyler arasında, ideolojik tavırlar çok çeşitliydi. Onların yerel toplum içindeki konumlarına, merkezi iktidarla olan ilişkilerine, yaşlarına, eğitim düzeylerine veya duyarlılıklarına göre değişiyordu. Örneğin, bu büyük beylik ailelerinden genç bir temsilcinin, 1885'te doğan –demek ki 1908'de yirmi üç yaşındaydı– ve 1903-1908 arasında sadrazamlık yapan Ferid Paşa'nın yeğeni olan Ekrem Bey Vlora'nın Arnavutçuluğunu ele alalım.[57] Ekrem Bey hem Batılı, hem Doğulu bir eğitim almıştı. Önce Katolik bir mürebbi, Dom Luigji ve bir İslâm dini hocası, Mehmed Efendi tarafından eğitilmişti. Dokuz yaşından itibaren iki özel öğretmeni olmuş; Fransızca ve Almanca öğrenmesi için bir İsviçreliden (daha sonra onun yerini bir Avusturyalı almıştı) ve Doğu dillerini

55 Gounaris, 2001, s. 55-58.

56 Bkz. altıncı bölüm.

57 Bundan sonraki bölüm, Ekrem Bey'in hatıratının tahlilinden çıkarılan sonuçlardır (Vlora, 1968).

öğrenmesi için de İstanbul'dan gelmiş bir Müslümandan ders almıştı. 1899-1903 yılları arasında Avusturya-Macaristan başkentindeki meşhur seçkinler lisesi Theresianum'da eğitim görmüştü; oraya kuzenlerinden biriyle birlikte gönderilmiş, diğer kuzenleri ise İstanbul'daki Galatasaray Lisesi'nde okumuşlardı. 1903'te Osmanlı İmparatorluğu'na geri dönerek İstanbul'daki Hukuk Mektebi'ne kaydolmuştu. Ertesi yıl, amcası olan sadrazam sayesinde Hariciye Nezareti'nin hukuk bölümünde kâtip olarak çalışmaya başlamıştı. Aslında ne Hukuk Mektebi sıralarına ne de tercüme işini büyük bir kolaylıkla yerine getirdiği bürosuna devam ediyordu. Buna karşılık, hususi öğretmenlerden veya İslâm fıkhıyla özel olarak ilgilenen babasından ders alıyordu. Ayrıca imparatorluğun Arap vilayetlerinde ve Avrupa'da birçok uzun seyahate çıkmıştı.

Hatıratına göre, Arnavutçulukla ilgilenmesi çocukluk yaşlarına, mürebbii Dom Luigji'nin ona Arnavutluk'un bir zamanlar özgür bir ülke olduğunu ve "kötü Türkler tarafından fethedildiğini" anlatmasına kadar uzanıyordu. Ama gerçek anlamda Arnavutçu olması, Avusturya-Macaristan makamlarının ateşli Arnavutçuluk propagandacıları kesildikleri bir dönemde Viyana'da bulunması sırasında gerçekleşmişti. Faik Konica ve Don Aladro Kastriota gibi Arnavutçularla orada yazışmaya başlamıştı. Arnavutların henüz siyasal açıdan hazır olmadıkları, dolayısıyla çözümün idari özerklik olduğu ve Arnavutları "Türklerin aptallığı"ndan ve Balkanlar'daki komşularının açgözlülüğünden sadece Avusturya-Macaristan'ın koruyabileceği fikrini de orada edinmişti.[58] 1906'da memleketinde kaldığı bir sırada, "sevgili vatanı"nı ve orada yaşayan, doğru dürüst tanımadığı insanları tanımayı öğrenmeyi "kutsal bir vazife" olarak önüne koymuştu. İyi bir Arnavutçu olarak halk türküleri, masallar, efsaneler ve atasözleri derlemiş ve halk âdetlerini gözlemlemişti.[59] 1907'de çıktığı bir Paris seyahatinde Prens Aladro ile buluşmuş ve onun evinde bulunan muhteşem Arnavutbilim kütüphanesine hayran kalmış, Aladro da ona bir Arnavut bayrağı armağan etmişti.[60] Ekrem Bey, bir Arnavutçu olarak birçok metin kaleme almıştı. 1908'de bir Avusturya dergisinde takma isimle Arnavutların amaçları ve gelecekleri hakkında bir makale yayınladı. Jön Türk devriminden sonra, üç metne daha imza attı: Alfabe hakkında Arnavutça küçük bir broşür, doğduğu bölge hakkında Almanca bir kitap ve Jön Türklerin Arnavutlara yönelik politikası hakkında yine Almanca bir metin.[61]

---

58 Bkz. özellikle Vlora, 1968, s. 50-51.
59 *A.g.e.*, s. 151 vd.
60 *A.g.e.*, s. 189-190.
61 Arolv, 1908; Vlora, 1910, 1911a ve 1911b.

Hatıratı çok sonraları, komünist Arnavutluk'tan kaçtığı sırada kaleme alınmış olmakla birlikte, Arnavut olmanın onun için ne anlama geldiği ve diğer kimliklere nazaran nasıl inşa edildiği hakkında bilgiler vermektedir. O kendisini gerek halkın, gerekse Türk-Osmanlı sosyetesinin karşısında çoğunlukla "Avrupalı" olarak hissediyordu.[62] Nitekim, Avrupa'da veya Avrupalılarla birlikte aldığı eğitimin büyük pay sahibi olduğu bu Avrupalı kimliği, halkın hâlâ patrimonyal bir sistemin kurallarına göre işleyen "geleneksel" Arnavut kimliğinin karşısına koyuyordu. Bu şekilde, büyük bey oğlu olan kendisiyle halk arasındaki sosyal farklılığı ifade ediyordu. Buna karşılık, bu Avrupalı kimliği "Şarklı" ve "dar kafalı" Osmanlı memurlarının Türk kimliğinin karşısına koyarken, onu Arnavut kimliğiyle özdeşleştiriyordu.[63] Cezair-i Bahr-i Sefid genel valisi ve Çamëri'li bir Arnavut olan ve tanışma fırsatı bulduğu Abidin Paşa Dino hakkında, Ekrem Bey Vlora, onun "hiç Türk olmayan" eğitimini ve liberalliğini fark ettiğini yazıyordu. Hatıratında, kendinden önceki kuşaklara da bir eleştiri yönelterek şunları yazıyordu:

> "Osmanlı idaresinde çok yüksek mevkilerde bulunan çok sayıdaki tüm bu Arnavutlar Türk meslektaşlarından öyle belirgin bir şekilde ayrılıyorlardı, ama idareye yeni bir yön, modern bir itki vermekte asla başarılı olamamışlardı. Bu bir zaafın mı, çıkarcılığın mı, yoksa her zaman kuşku besleyen Sultan'dan duyulan korkunun mu sonucuydu? Sanmıyorum. Büyük çoğunluk, ilerici fikirlerin –bunlar da geniş ölçüde bulanıktı– sadece kuramcıları olarak kalmışlardı. Bunları hayata geçirmek söz konusu olduğunda, son derece naif, beceriksiz ve bencil oldukları ortaya çıkıyordu; huzurlarının, çıkarlarının ve güvenliklerinin en ufak parçasını bile feda etmek istemiyorlardı."[64]

Demek ki Ekrem Bey, Türk-Osmanlı sosyetesiyle içli dışlı olmasına rağmen, bir bölgesel kimlikten hareketle, Doğu'yu ve imparatorluğun çürümüş idaresini temsil ettikleri varsayılan Türklerin karşısında değer kazanan bir Arnavut ulusal kimliği inşa ediyordu.

Siyasal düzlemde, onun Arnavutçuluğu sadece eski "Türk", hatta (yerlerinden kıpırdamayı göze alamayan) "Arnavut" memur kuşaklarının tavrına karşı çıkmakla kalmıyor, aynı zamanda Jön Türkleri de hedef alıyordu. Ona

---

62 Hatta "Avrupalı bir kafaya" sahip olduğunu yazmıştı (Vlora, 1968, s. 261).

63 Örneğin bkz. *A.g.e.*, s. 32-33, 66 vd., 89, 161, 186 ve 229-230. Yine de "Türkler"in lehine bir kanıt olarak, Avrupalıların aksine, onların büyük bir sadakat, dostluk ve şükran duygusuna sahip olduklarını kabul ediyordu.

64 *A.g.e.*, s. 90.

göre, Jön Türkler, pan-Türkizm ve pan-İslâmizm sayesinde bağları güçlendirerek, imparatorluğun adem-i merkeziyetçilik olmadan devam edebileceğine inanıyorlardı. Oysa kendisi gibi Arnavut milliyetçileri, sadece Arnavutluk ve Makedonya'nın özerkliğinin imparatorluğun yok oluşunu engelleyebileceğini düşünüyorlardı. Jön Türk devriminin ertesinde, Arnavut milliyetçilerinin imparatorluğa düşman olmadıklarını, ama devletin bekası için başka çözümler düşündüklerini Talat Paşa'ya bizzat açıklamıştı. Ekrem Bey, özerk, ama nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu bir Arnavutluk ve Makedonya'yı bir arada tutacak sağlam bağın Hilafet olabileceği fikrindeydi.[65]

Hatıratı, bu siyasal farklılığın sosyal bir temeli de olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Ekrem Bey, Jön Türkleri eski seçkinlerin siyasal tekelini sarsan "orta sınıf"ın temsilcileri olarak görüyordu. Ona göre, Jön Türkler gerçekçi değil, hayalperestti. Yeteri kadar hazırlıklı değillerdi ve fazla ilkeldiler. Bilgi düzeyleri ilkokul seviyesini aşamamış "küçük insanlar" söz konusuydu. Jön Türk devrimi, köy önderlerinin, şehir ileri gelenlerinin ve aşiret reislerinin yerel iktidarı ele geçirmesi anlamına gelmişti. Yönetici sınıf, bir komisyon önünde hesap vermek zorunda kalan kendisi, babası ve amcası gibi, hakarete uğramıştı. Din adamları ise bu "din konusunda serbest düşünceli" ve "mason" hareket tarafından yaralanmıştı.[66]

Kitabın bazı bölümlerinde, Ekrem Bey ile Jön Türklerle aynı "orta sınıf"tan gelen ve Arnavut'lukları farklı bir biçimde inşa edilen diğer Arnavutçular arasında da bir sosyal farklılık olduğu hissedilmektedir. 1911'de karşılaştığı Romanya'daki Arnavutçular hakkında, bunların "küçük burjuva" Arnavut çevreleri olduğunu, Arnavutsever bir propaganda yapan, ama siyasetçe tamamen aşılmış yiğit insanlar olduklarını yazmadan duramamıştı.[67] Bu noktada, Müslüman karşıtı duygularını anlayamadığı Ortodoks Hıristiyanlara yönelik derin karşıtlığını fark etmek mümkündür. Ama aynı zamanda, bağımsız Arnavutluk'ta toprak sahibi beyler ile "orta sınıflar"ın genç ve eğitimli üyeleri arasında cereyan edecek iktidar kavgasının öncülleri de görülmektedir.

Ekrem Bey Vlora'nın tavrı, büyük beylerin Arnavutçuluk karşısındaki genel tavrı olarak kabul edilemez. Yine de bu örnek bize bazı büyük beylerin hem Arnavutçuluğa katıldığını, hem de Arnavut'luklarını bir sosyal kimlik tanımıyla birleştirdiklerini göstermektedir. Bu konuda, ailevi köken-

65 *A.g.e.*, s. 102 vd. ve 211.
66 *A.g.e.*, s. 103, 188, 198, 200, 209-210 ve 211.
67 *A.g.e.*, s. 226.

ler hakkında benimsenen söylemi tahlil etmek ilginç olabilir. Vlora ailesi örneği bir kez daha çeşitli kimlik tanımları arasında kurulan karmaşık oyunu kusursuz bir biçimde yansıtmaktadır. Halk arasında yaygın olan versiyon yerel kimlik tanımını öne çıkarıyordu. Ailenin Vlorë koyuna bakan küçük bir kasaba olan Kanine menşeli olduğu ve atalarının Hıristiyan olduğu söyleniyordu. Türkler Vlore'yı fethettiklerinde, Golem diye birinin oğlu olan genç bir adam ihtida etmiş ve Mehmed bin Abdullah adını almıştı. Daha sonra da Kanine kalesinin dizdarı olmuştu. Geleneksel aile versiyonu ise tam tersine hem Türk hem Müslüman Osmanlı kimliğini öne çıkarıyordu: Ailenin atası olan Gjegju Sinan Paşa Konyalıydı ve seyyiddi (Peygamber soyundan geliyordu).[68] 18. yüzyıl ortalarındaki bir yerel tarihçinin belirttiğine göre, Vlora ailesi Konyalı olmakla kalmıyor, aynı zamanda hükümdar soyundan geliyordu, dolayısıyla Osmanlı hanedanı sönerse tahtta hak iddia edebilirdi!

Bununla birlikte, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken bazı aile üyeleri yerel, hatta ulusal bir kimlik öne sürebilmek için halk versiyonuna oldukça yakın yeni bir versiyon geliştirmişlerdi. Örneğin Ekrem Bey Vlora, ardılları 1828'e kadar Vlore sancak beyliği görevini ellerinde tutan Gjegju Sinan Paşa'nın Kanine'de doğduğunu, orada bir tekke ve bir konak inşa ettirmesinin bunu gösterdiğini düşünüyordu.[69] Üstelik, büyük bey ailelerinin çoğu Bizans devrinin sonundaki büyük feodal ailelere kadar uzanan itibarlı yerel kökenlere sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Örneğin Vrioni'ler kendilerini Paleologos'lar hanedanının ardılları olarak gösteriyorlardı.[70] Toptani'ler, Topia'ların soyundan geldiklerini söylüyorlardı.[71] Ali Emiri'ye göre, kendilerini aynı zamanda İskender Bey'in soyundan geliyor olarak kabul ediyorlardı ki, bu Arnavutçulukla daha açık bağları olan bir yaklaşımdı.[72] Klisura'lar ise Muzaka soyundan geldiklerini ileri sürüyorlardı.[73] Peç'li Begolli'lere gelince, atalarının Balsha'ların bir kolu olan Crnojeviç'ler olduğunu söylüyorlardı.[74] Büyük bey aileleri, ekonomik ve sosyal sermayelerinin erimeye yüz tuttuğu

68 Rivayete göre, Tepedelenli Ali Paşa'nın atalarının da Konyalı olduklarını belirtelim.

69 Bu farklı kimlik inşaları hakkında, bkz. Vlora, 1973, s. 241-244.

70 Daha önce Pouqueville de bu kökeni ileri sürmüştü. Aslında, Vrioni ailesi Berat yakınındaki Virjon köyündendi (Vlora, 1911a, s. 61-64; aynı yazar, 1973, s. 251-255).

71 Bkz. Degrand, 1901, s. 184 vd.

72 Ama Tiran ve Kruje'li yaşlılar Ali Emiri'ye Toptani ailesinin aslında Ohri kazasından olduğunu ve dolayısıyla bu ailenin üyelerinin İskender Bey soyundan gelmiş olamayacaklarını söylemişlerdi (Karateke, 1995, s. 153).

73 Vlora, 1973, s. 266.

74 *A.g.e.*, s. 245.

bir çağda, yerel, hatta ulusal çapta bir üstünlüğe sahip olduklarını iddia etme ihtiyacındaydılar.[75]

Memleketinden ayrı yaşayan genç bir adam olan Ekrem Bey Vlora örneğinde dikkat çeken, bazı beylerin Arnavutçuluğu yerel düzeydeki iktidar kavgalarında bir güç kaynağı olarak kullanmalarıdır.

Orta Arnavutluk'ta, birkaç eğitimli insan ve Bektaşi babaları dışında, "her şeyin beylerin etrafında döndüğü" bu bölgede, Arnavutçuluğun varoluşunda belirleyici rolü beyler oynadı. 1903'te Draç'ta görevli İtalyan konsolos naibi, ahalide çok net bir ön-ulusal kimlik mevcut olsa da, bölgede gerçek bir "ulusal duygu"dan söz edilemeyeceğini yazıyordu. Sadece en eğitimli ve İstanbul ile Avrupa'ya seyahat eden birkaç beyin Arnavut milliyetinin önemini kavradığını ve belki de bunu arzuladıklarını ekliyordu. İtalyan diplomat "belki"nin üzerinde duruyordu, çünkü aslında beylerin bu kadar coşkulu olmadıklarını, gelecekte hükümran bir Arnavutluk'ta kendi iktidarlarının ne olacağı kaygısını taşıdıklarını fark etmişti. Bu yüzden ahalinin içinde Arnavutçuluğu bizzat yaymak konusunda hiç aceleci davranmıyorlardı.[76]

Aslında Tiran ve Elbasan beyleri Arnavutçuluk karşısında yerel iktidarlarının türüne göre farklı –ve değişken– tavırlar almışlardı. Tiran konusunda, kabaca iki *taraf* bulunduğunu üçüncü bölümde görmüştük: Bir yanda önemli bir yerel nüfuza sahip olan ve Osmanlı makamlarıyla daha çok çatışma içinde bulunan Fuad Bey, Abdi Bey, Refik Bey ve Murad Bey gibilerin tarafı; diğer yanda da nüfuzlarının zayıflığını Osmanlı makamlarıyla kurdukları daha yakın işbirliğiyle telafi eden beyler ve ağalar vardı. Daha 1897'de birinci grup "ulusal taraf" oldu. Ekim 1897'de Murad Bey –Naim Bey Frashëri'nin 26 yaşındaki damadı– Jön Türklerle ve İtalya ile Romanya'daki Arnavut komiteleriyle olan ilişkileri nedeniyle Elbasanlı Derviş Bey'le aynı zamanda tutuklanmıştı.[77] Rakipleri, özellikle de şehremini Mehmed Ali Bey bundan hemen yararlanmışlardı. Mehmed Ali Bey'in kardeşi olan 30 yaşındaki Refik Bey, bu "taraf" için bir siyasal güç kaynağını temsil eden Jön Türk ve Arnavut propagandalarıyla bağlantıyı sağlayan kişi olmuştu.[78]

Birkaç yıl sonra İşkodra vilayetinin jandarma komutanlığına atanan ve 1904'te ölen kuzeni Mehmed Paşa'nın büyük serveti de kendisine miras kalan Esad Paşa Toptani'nin gelişiyle birlikte yerel manzara değişmişti. Muaz-

75 Beylerin ekonomik ve sosyal konumu hakkında, bkz. III. kısımda toplumsal ilişkilerdeki gelişimin incelendiği bölüm.

76 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 666, Caruvelli, Draç, 1/11/1904.

77 Ayrıca Tiran ahalisini bir vergiyi ödememeleri konusunda kışkırtmıştı.

78 HHStA, PA XII/301, von Winter, Draç, 24/10/1897 ve 26/11/1897.

zam arazisi, askeri görevi ve Sultan'ın sarayındaki destekleri sayesinde Tiran bölgesinde üstün bir nüfuz edinmeyi ve "hükümet yanlısı" tarafın başına geçmeyi başarmıştı. Sadece iki rakip gücün –İtalya ve Avusturya-Macaristan– konsoloslarıyla olan ilişkilerinde kendisini Arnavutçu gibi tanıtmaya çalıştığı anlaşılıyor. Bununla birlikte, İtalyan konsolos naibi 1904'te zeki ve belirli bir (Doğulu) kültüre sahip olan bu adamın Arnavut ulusu fikrini bizzat benimseyip benimsemediğini ifade ederken çok muğlak konuştuğunu yazıyordu. Üç yıl sonra, Avusturya-Macaristan konsolosu onu açgözlü ve çıkarı için her şeyi yapabilecek bir adam olarak niteliyordu; Yanya'da iken ve İşkodra'ya geldiği ilk dönemlerde bir İtalya yandaşıydı, ama sonra 1904'ten itibaren Avusturya-Macaristan konsolosluklarına yaklaşmıştı. Bu nedenle, ulusal fikirlere uzak olmadığını göstermek istemişti.[79]

Esad Paşa'nın, yabancı konsolosluk makamlarıyla ilişkileri dışında Arnavutçuluğu bir güç kaynağı olarak kullanmakta herhangi bir çıkarı yoktu, ama diğer tarafa dahil olan beyler açısından aynı şey geçerli değildi. Bununla birlikte, her biri bu güç kaynağını kendi konumuna ve karakterine göre farklı farklı kullanıyordu. 1907'de Esad Paşa'nın ardından Tiran beylerinin en nüfuzlusu olan Fuad Bey için Arnavutçuluğun tek işlevi Avusturya-Macaristan'dan mali destek almak değildi. Konsolos Kraus onu bölgede Osmanlı makamlarına karşı tavır alabilen başlıca kişilerden biri olarak görüyordu; Fuad Bey bu tavrı ancak 1903'ten sonra benimsemişti. O tarihte Arnavutçu beylerle birleşmişti.[80] Avusturyalılar tarafından finanse edilen ve Arnavutça eğitim verilen Tiran'daki Katolik okuluna birçok kez yardım etmişti. Kendisinin ve akrabalarının ağırlıklı bir rol oynayacakları bir tür Müslümanlar meclisi tarafından yönetilecek özerk bir Arnavutluk'tan yana olduğunu söylüyordu. Çünkü Hıristiyanlara karşı belirli bir hoşgörü göstermekle birlikte, ona göre Müslümanlar –ve özellikle de beyler– Arnavut toplumundaki hâkim unsur olarak kalmalıydı. Ayrıca, Avusturya konsolosu onu kişisel çıkarlarının peşinde koşan ve samimiyetten yoksun, hesapçı bir adam olarak görüyordu. Aslında nüfuzu nedeniyle, Arnavutçuluğu sadece yüzeysel olarak kullanmaya ihtiyacı vardı.

Aynı taraftan olan Abdi Bey açısından durum farklıydı. O da Osmanlı hükümetine karşıydı, ama toplumdaki nüfuzu daha sınırlı olduğu için

79 HHStA, PA XIV/7, Tomar V/1, Kraus, Draç, 19/3/1907.

80 Daha 1901'de kendisini "ezilen halkın savunucusu" olarak tanıtmış ve mutasarrıfın atanması konusunda onu ve diğer beyleri hükümetle karşı karşıya getiren çatışmada "tüm Arnavutluk"a çağrı yapmak istemişti (HHStA, PA XXXVIII/379, Wenko, Draç, 23/9/1901 ve Kwiatkowski, Draç, 9/12/1901).

–mültezimliği reddetmişti ve entrika çevirmiyordu– yetkililere açıkça karşı çıkmaya cesaret edemiyordu. Bu nedenle Arnavutçuluğu gelecek için alternatif bir güç kaynağı olarak değerlendiriyordu. Konsolos Kraus'a göre, vatanseverlik ve ulusal duygu onun gözünde yüce duygulardı. Avusturya-Macaristan'dan vatanının "Türk boyunduruğu"ndan kurtarılmasını beklediğini beyan etmiş ve eğer halk ekonomik ve kültürel bir özerkliğe sahip olacaksa bir işgal hareketine uyum sağlayacağını bildirmişti.[81]

Refik Bey ise biraz benzer bir vaziyetteydi, ama karakteri nedeniyle Arnavutçuluk içinde daha aktif bir tavır alıyordu. Avusturya-Macaristan konsolosunun gözünde, Arnavutluk'un özerk bir biçimde kendini idare edecek noktaya gelmeden önce kültürel ve ekonomik seviyesini yükseltmesi gerektiğini düşünen tek kişi oydu. Aktif bir Arnavutçu olduğunu, yarıcılarına Arnavutça okuma yazma öğrettiğini de görmüştük. Onun Arnavutçuluğu, Osmanlı hükümetine muhalefeti, yozlaşmaya ve kötü idareye yönelik eleştirileri ve değişim isteğiyle atbaşı gidiyordu. Konsolosun onun hakkındaki olumlu görüşü, Refik Bey'in Çifte Monarşi'ye sıcak bir sempati beslemesinden kaynaklanıyordu.[82]

Ekrem Bey Vlora'nın aile üyelerinin hâkim oldukları Vlorë bölgesi örneği de çok ilginçtir. Orada Arnavutçuluk ve anti-Arnavutçuluk, farklı yerel iktidar ağlarının başlıca devindirici güçleri olmasalar da onlar arasındaki çatışmalar içinde kendilerini göstermişlerdir. Bu çatışmaların başlıca nedenleri ekonomik türdendi: Çoğunlukla topraklar konusundaki çıkar çatışmaları söz konusuydu. Osmanlı makamları da dahil olmak üzere farklı aktörler açısından, Arnavutçuluk ve anti-Arnavutçuluk bir pozisyonu sağlamlaştırmakta veya rakiplerin pozisyonunu zayıflatmakta kullanılan ek güç kaynakları oldular.

Çeşitli tanıklıklara göre, o dönemde bölgede iki *taraf* vardı: Biri, iki kola bölünmüş durumdaki –başlıca temsilcisi Ekrem Bey'in babası Süreyya Bey olan Mustafa Paşa kolu ve Cemil Bey tarafından temsil edilen Selim Paşa kolu– Vlora ailesinin tarafıydı. Diğeri, Risili ailesinden küçük beylerin ve Kanine kasabasından ağaların tarafıydı. Oğlunun söylediğine göre, Süreyya Bey en az kırk beş çiftliğe sahip olan ailesinin servetini çeyrek yüzyılda altı katına çıkarmayı başarmıştı. Hem kendi topraklarının hem de bölge ekonomisinin gelişmesinde sergilediği dinamizm etkileyiciydi. Onun sayesinde Vlorë'de bir

81 Kardeşleri Mazhar ve Hamid beyler aynı tavrı benimsemiyor ve farklı sular arasında gidip geliyorlardı.

82 Bu farklı beylerin tavırları hakkında, bkz. HHStA, PA XIV/7, Tomar V/1, Kraus, Draç, 19/3/1907.

zeytinyağı fabrikası ve buharlı değirmenler inşa edilmiş, Trieste ile ticari ilişkiler güçlendirilmişti. 1888'de Süreyya Bey, çiftliklerinden birinde modern yöntemlerle bir pilot tarım tesisi oluşturmaları için, Calabria'dan yirmi iki İtalya Arnavutu ailesi getirtmişti. Ama bu aileler, yöre sakinlerinin düşmanlığından ötürü üç yıldan fazla kalamadılar. Ayrıca, 1891'de dört çiftliğini bir Macar aristokratına kiraya vermişti.[83]

1897'de yörede görevli Avusturya-Macaristan konsolosuna göre Vlora ailesinin çok düşmanı vardı. Aynı zamanda hükümetten korkuyor ve sürgünden çekiniyordu. Adem Bey Risili'nin başını çektiği rakip taraf, "özerklik yanlısı patriotlar"ın tarafıydı. O sırada Kanine'nin hemen hemen tüm ağaları Arnavut dilinin ve Arnavutça eğitim yapan okulların gelişmesinden yanaydı. Şiddetli değişimler istemiyorlardı, ama "Türk hâkimiyeti"nin sürmeyeceğine inanıyorlardı. 1900'de Süreyya Bey ve kardeşi Arnavutçu çevrelerden hâlâ uzak duruyorlardı. İyi anlaşamadıkları kuzenleri İsmail Kemal Bey Vlora'nın yurtdışına kaçması üzerine[84] Vlorë'li otuz kadar önemli kişinin imzaladığı bir dilekçe hazırladılar; burada kuzenleriyle hiçbir ilgilerinin olmadığını belirtiyorlardı. Diğer tarafın "patriot" niteliği bu olaydan güçlenmiş olarak çıktı.[85]

Yine de bir yıl sonra Süreyya Bey ve kardeşi rakipleri tarafından milliyetçi diye ihbar edildiler. Sultan'a çekilen bir telgrafta, Süreyya Bey'in Çifte Monarşi'nin silahlı desteğiyle kendi yönetimi altında bağımsız bir Arnavutluk kurmaya hazırlandığı bildiriliyordu. Valiye, Süreyya ve Neşet beyleri tutuklayıp Anadolu'ya sürgün etme emri geldiğinde, olayı zamanında haber alan iki bey İtalya'ya giden bir gemiye bindiler, sonra da o dönemde devlet danışmanı olan kardeşleri Ferid Bey'in yanına, İstanbul'a geçtiler. Bir süre sonra, Süreyya Bey Osmanlı başkentinde dolaylı vergiler müdürlüğüne atandı. O dönemden itibaren, düşmanlarından kurtulmak için onları "patriot" diye ihbar eden o oldu. Haziran 1902'de Kanine'li Abbas Ağa ve iki kardeşi, Kanine'li Muhammed Ağa, Himara'lı Hol Leca ve başka kişiler milliyetçi faaliyetleri nedeniyle Vlorë'de tutuklandılar. 1906'da, Osmanlı makamlarının aldığı tedbirler nedeniyle en az üç yıldır Arnavutçuluğun hiç sesinin çıkmadığı bir dönemde, başka kişiler yıkıcı faaliyetlerinden ötürü tutuklandılar. Avusturya-Macaristan konsolosu bu olaylarda rakiplerini maddi açıdan zayıflatmaya ve

---

83 Vlora 1968, s. 25, 36 vd.

84 Ailenin başka bir koluna mensup olan İsmail Kemal'in bölgede malı mülkü kalmamıştı.

85 HHStA, PA XII/301, Tomar XXX, Petrovi, Valona, 26/11/1897; PA XIV/7, Tomar V/1, Valona, 23/11/1900 tarihli sirkülere cevap; PA XXXVIII/443, Petrovi, Valona, 9/3/1901.

onları mülklerinden uzak tutmaya çalışan Süreyya Bey'in parmağının olduğunu düşünüyordu.[86]

Vlora ailesinin diğer kolunun genç şefi olan Cemil Bey ise, kuzenlerinin aksine, Arnavutçuluğa başvurmuştu. Osmanlı makamlarına Süreyya Bey ve ailesi kadar yakın olmamakla birlikte, bölgede büyük bir nüfuza sahipti. Genç kuşaktandı ve 1898'e doğru kendini ulusal davaya adamaya başlamıştı. Faik Bey Konica ve Bükreş'teki Arnavutçularla temastaydı; taraftarlarına matbuat dağıtıyordu. Bununla birlikte, çok geçmeden coşkusu azaldı. 1903'te bir dava nedeniyle para sıkıntısına düşünce, Napoli, Atina ve Paris'i dolaşarak orada buluştuğu Arnavutçulardan yardım istedi. Hatta Vlorë'de görevli Avusturya-Macaristan konsolos naibine bile onlar için çalışmayı teklif etti. Başlangıçta genç entelijensiyaya aidiyetiyle (İstanbul'daki Galatasaray Lisesi'nde okumuş, ancak eğitimini tamamlamamıştı) ilişkili olan Arnavutçuluk, çok çalkantılı bir hayatın gelgitleri arasında, onun için bir mali ve siyasi kaynak haline gelmişti.[87]

Başka yerlerde de mevcut taraflardan biri veya ikisi her zaman yavaş yavaş Arnavutçuluğa başvuruyor ve "patriot" diye nitelendirilmeye başlanıyordu. Bu başvuruda birçok gerekçe rol oynayabiliyordu; her zaman bir kullanma söz konusu değildi belki, ama kullanmanın derecesini de tam olarak belirlemek mümkün değildi zaten. Öte yandan, Arnavutçuluğa başvurmanın mutlaka, yerel iktidara karşı çıkmaya çalışan tarafların eseri olduğu ileri sürülemez. Daha çok, nüfuzları Osmanlı makamlarıyla bir bağlantıya dayanmayan tarafların söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Mallakaster bölgesinde eski bir aile olan ve hâkim konumdaki Selfo Ağa Hekali ailesi "patriot"tu; onunla rekabete girmeye çalışan Cakrani ailesi ise zıt bir tutum içindeydi.[88] Buna karşılık Kolonje bölgesinde, bölgenin en eski ailesinden gelen yerel derebeyi Dalyan Bey Qafezezi'yi devirmek isteyen sonradan görme bir Müslüman ulusal davaya katılmıştı. Nasuf Novosela, istinabe hâkimi olmasından yararlanarak topladığı rüşvetlerle bölgenin en nüfuzlu adamı haline gelmeyi başarmış ve Osmanlı makamlarının, Kastoria metropolitinin ve

86 Süreyya Bey için her yol mübahtı. 1906 ilkbaharında hasımlarından ikisi pirinç ekimine başlamışlardı, ama muhtemelen onun telkiniyle çıkan bir irade ile Vlorë kazasında pirinç ekimi yasaklanmıştı (HHStA, PA XXXVIII/443, Petrovi, Valona, 29/6/1901; Ranzi, Valona, 3/6/1902 ve Honda, Valona, 8/8/1906).

87 Vlora, 1968, s. 54-57 ve 177-178; HHStA, PA XXXVIII/443, Petrovi, Valona, 13/2/1900; PA XIV/7, Tomar V/1, Valona, 23/11/1900 tarihli sirkülere cevap; PA XIV/9, Tomar V/5, Ranzi, Valona, 24/11/1903. 1904'ten Jön Türk devrimine kadar, ideolojik değil adli nedenlerle önce Korfu, sonra da Anadolu'ya sürgün edildi.

88 HHStA, PA XXXVIII/443, Ranzi, Valona, 2/1/1905.

özellikle de en büyük hasmı olan Dalyan Bey'in Arnavutça matbuat dağıttığı için peşine düştükleri öğretmen Petro Nini'yi desteklemeye karar vermişti.[89]

En azından bazı dönemlerde "ulusal taraf"ın yanına geçip, bu bağlılığa çok çeşitli anlamlar atfeden Korçë'li, Kolonjë'li veya Berat'lı bazı beylerin yanında, başkaları da farklı tavırlar aldılar. Örneğin Makedon bölgelerinde, Florina, Kastoria, Bilisht, Ohri gibi "Yunan tarafı"yla "Bulgar tarafı" arasındaki çatışmanın öne çıktığı yerlerde beyler kimi zaman bu iki taraftan birini seçmek zorunda kaldılar. Örneğin bazı beyler, "Bulgar tarafı"na karşı çıkmak amacıyla "Yunan tarafı"na katıldılar.[90]

Ama yerel iktidarı ellerinde tutanlar sadece beyler değildi. Bazı bölgelerde, özellikle de ovaların dışında, özgür köylerin bulunduğu yerlerde Bektaşi babalarının halk üzerinde çok büyük bir nüfuz sahibi olduklarını görmüştük. Ergiri/Gjirokastër, Korçë, Berat, Krujë, Martanesh bölgeleriyle Debre/Debar ile Djakovica'ya kadar uzanan alanda 19. yüzyıl sonundan beri tam bir gelişim içine giren Bektaşiyye ağları Arnavutçuluğun yayılma kanalları haline geldiler. Bunun iki nedeni vardı.

Birincisi, Bektaşiliği Arnavut milliyetçiliğinin taşıyıcısı olarak kullanmak isteyen Fraşeri kardeşlerin verdiği ilk hızı, bazı babalar veya tarikatın bazı müritleri sürdürmüştü. Bektaşi ağlarını Arnavutçuluğun yayılma kanalları haline getiren ikinci etken, Sultan Abdülhamid'in sürdürdüğü Sünnileştirme politikası oldu. Yerel makamların politikasıyla ve bölgesel çatışmalarla birleşen bu politika, Sünni/Bektaşi dinsel farklılığını bir siyasal farklılığa dönüştürdü.

Bu durum özellikle Ergiri/Gjirokastër bölgesinde yaşandı; burada bir yanda Permet yakınındaki dağlarda bulunan Prişte Bektaşi tekkesi yandaşlarıyla ittifak içinde olan Malik Bey Frashëri'nin tarafı ile diğer yanda vilayet jandarma komutanı Esad Paşa Toptani ve valiyle ittifak içinde olan Klisura/Këlcyre beylerinin tarafı arasında 1897'de bir ihtilaf patlak verdi. Bölgesel yetkililer Celal Bey Klisura'nın aracılığıyla tekkenin topraklarının bir bölümünü –baba lehine karar veren kadıya rağmen– gaspetmeyi başarmışlardı. O zaman tekkenin başındaki Baba Ahmed, Esad Paşa'nın marifetiyle, Yanya'ya götürülüp hapse atıldı. Babanın müritleri olan altı köyün sakinleri ayaklandılar ve ayaklanma, babanın geri dönüp mülklerini geri alabileceği haberi gelinceye kadar sürdü. Baba Ahmed önce Manastır'a götürülüp yargılandı, sonra da affedildi. Yine de geri döndüğünde Klisura beyi aleyhine bir dava açmaya

89 Vllamasi, 1995, s. 24; Pepo, 1962, s. 11-16.
90 HHStA, PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 5/3/1901.

kalkıştı ve 1898'de beyin dayatmasıyla yeniden tutuklandı. Mahkûm edilerek Trablusgarp'a sürgün edildi ve orada iki yıl kaldıktan sonra 1900'de Murad Bey Toptani ile birlikte kaçtı. 1901'de yeniden yakalandı ve Sinop'a sürüldü; oradan kaçmaya çalışırken de öldü.[91]

1902'ye doğru başka birçok Bektaşi babası da milliyetçi faaliyetler yürütmekle suçlanarak yetkililerin takibatına uğradılar. Krujë'ye gitmek için yola çıkan Derviş Melek kendisini tutuklamak isteyen Osmanlı yetkililerinin elinden kaçmayı başardı. Ağustos 1903'te Kruje kaymakamı, yanında zabitleri, memurları ve bir askeri müfreze olduğu halde, Fushë-Krujë tekkesine gidip orayı kuşattı ve Arnavutça matbuat bulma ümidiyle içeride arama yaptı. Tekkenin ruhani önderi olan Baba Haxhi birkaç gün sonra, aylar önce gittiği Güney Arnavutluk'taki Permet kazasında tutuklandı ve Selanik'e götürülüp hapse atıldı.[92]

Ancak, taşra yetkilileriyle Bektaşi ağları arasındaki gerçek çatışma ancak 1904'te, Vali Osman Paşa Bektaşiliği Yanya vilayetinden kazımayı kafasına koyduktan sonra cereyan etti. Önce, Metzovo yakınındaki bir Hıristiyan bölgesinde bulunan Dervenishta tekkesinin babasını kendi doğum yeri olan Berat'a gönderdi. Daha sonra Ergiri/Gjirokastër mutasarrıfından şehrin çıkışındaki Asım Baba tekkesinin başındaki Baba Ali'yi tutuklayıp Yanya'ya göndermesini istedi. Bu kişi Bektaşi babalarının en hürmet edileni olduğu için, Bektaşi nüfusun ayaklanacağından korkan mutasarrıf, emrine yarım düzine tabur verilmeden bu emri yerine getirmeyi reddetti. Çok geçmeden, vali şehrin tepelerinden birinin üzerinde bulunan ve babası yeni ölen bir başka tekkenin kapatılmasını emretti. Ayrıca Baba Ali'ye de oraya bir halef atamamasını bildirdi.

O zaman Bektaşiler tekkenin yeniden açılmasını talep eden bir heyet gönderdiler, sonra da tekkeyi yeniden çalıştırmak için babanın yerine vekâlet edecek bir dervişi gizlice belirlediler. Mart 1905'te bir bölük Anadolulu asker tekkeyi kuşattı. İçeride arama yapıldı. Arnavutça kitaplara el kondu. Tekke mühürlendi. Vekil derviş tutuklandı ve diğer beş derviş de tekkeden ayrılmak zorunda kaldı. O zaman Bektaşi çevreleri içinde çalkantı başladı. Baba Ali'nin tekkesi de arandı, ama hiçbir Arnavutça kitap bulunamadı. Mayıs ayında hoşnutsuzluk arttı: Bektaşi ileri gelenleri ayaklanma tehdidi savurarak mutasarrıfın azledilmesini istediler.

---

91 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 117, Millelire, Yanya, 26/8/1897; Pacco 118, Millelire, Yanya, 9/9/1897, 16/9/1897, 23/9/1897, 7/10/1897; HHStA, PA XXXVIII/382, Trojan, Yanya, 7/9/1897; Clayer, 1990, s. 380.

92 HHStA, PA XXXVIII/421, Ippen, İşkodra, 12/2/1903, 29/8/1903, 17/10/1903. Derviş Melek hakkında, ayrıca bkz. Ylli, 1999.

Yine de, vali ile Ergiri/Gjirokastër bölgesi Bektaşileri arasındaki bilek güreşi sertleşerek sürdü. Temmuz ayında, Baba Haydar tekkesinin altı dervişi ve üç idarecisi yargılanmak üzere Yanya'ya götürüldü. Dervişlerden biri kitap bulundurmaktan suçlu bulundu ve iki yıl hapse mahkûm edildi. Dervişlerin tutuklanması Ergiri/Gjirokastër yakınındaki Kolonje köyü sakinlerinin ayaklanmasına yol açtı. Vali mutasarrıfa çok sert tedbirler almasını emretti, ama mutasarrıf askeri güç olmadan hiçbir şey yapamayacağı cevabını verdiği gibi, "uyuyan yanardağı uyandırmamak için" itidal ve hoşgörü tavsiye etti. O zaman vali İstanbul'dan mutasarrıfın azlini istedi. Ama olumsuz cevap geldi ve Vali Osman Paşa bundan böyle karar almadan önce Babıâli'ye başvurmak zorunda kaldı.[93]

Bu olaylar hiç kuşkusuz Yanya vilayetindeki Bektaşi çevrelerin Osmanlı makamlarına muhalefetini güçlendirmişti. Ayrıca, Bektaşi sorunu Arnavutçuluk sorunuyla yakından bağlantılı bir hale gelmeye başlıyordu, çünkü Bektaşi dervişlere yöneltilen başlıca suçlama "yıkıcı metinler" bulundurmaktı. Bazı Bektaşi babalarının, başlangıçta kendilerine heterodoks niteliklerinden dolayı savaş açan yetkililere olan karşıtlıklarını belirtmek üzere, Arnavutçuluğu bir siyasal güç olarak giderek daha fazla kullanmaya başladıkları anlaşılıyor. Jön Türk devrimi öncesindeki iki yıl boyunca, bazı Bektaşi babaları kısa süre önce oluşturulmuş gizli komite ve Arnavut çetesi üyelerini korumakta hiç duraksamadılar. Daha önce de gördüğümüz üzere, Korçë yakınındaki Melçan tekkesinin babası Resneli Niyazi'nin Jön Türkleriyle Bajo Topulli'nin Arnavutları arasındaki yakınlaşmada çok önemli bir rol oynadı.[94]

Bununla birlikte, Bektaşi nüfusun büyük bölümü Arnavutçuluk için değil babalarını korumak adına seferber oluyordu. Diğer yandan, Bektaşi ağları Arnavutçuluğun yayılma kanalları olsalar da bu sistematik bir gelişme değildi. Bazı babalar ve dervişler çeşitli nedenlerle Arnavutçuluktan uzak duruyorlardı. Korçë ovasındaki Katrom tekkesinden Baba Kâzım hükümetten korkuyordu. Tetovo/Kalkandelen tekkesinin babası daha önce gördüğümüz gibi pek aktif değildi. Yunanistan'daki Durballi tekkesinden Baba Bayram da temkinliydi. Bazen Bektaşi tekkelerini Arnavutçuluk adına kullananlar tekke müritleri oluyordu. Her ne olursa olsun, Arnavutçuluk ile Bektaşilik arasındaki yakınlaşma hiçbir şekilde Bektaşiliğin özüyle ilişkili değildi.

93 Bu hadise hakkında, bkz. AMAE, NS Turquie, c. 14, de Malaspina, Yanya, 16/1/1905; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 121, Millelire, Yanya, 31/12/1904; Pacco 122, Millelire, Yanya, 16/1/1905, 14/3/1905, 18/3/1905, 9/5/1905, 1/7/1905, 13/7/1905, 12/8/1905; HHStA, PA XXXVIII/383, Petrovi, Yanya, 14/4/1905; Başbakanlık Arşivi, YMTV, 272/142 (1323. m. 24).

94 Clayer, 1995, s. 290-91.

Arnavutçuluk özellikle İşkodra sancağında Katolik Arnavut seçkinler için de çok farklı bir bağlamda bir siyasal ve sosyal güç kaynağı haline geldi. Onların mikrokozmosu, Avusturya-Macaristan ile İtalya'nın karşıt nüfuzları arasındaki ve ruhban içindeki rekabetlerin çekişme alanıydı; bir de 20. yüzyıl başında din adamlarıyla kilise karşıtı gençlik arasındaki yeni çatışma vardı.

Diğer bölgelerde de olduğu gibi, Büyük Güçler'in temsilcileri kendi ülkeleri yararına bir nüfuz alanı oluşturmaya çalışıyorlardı. Üçüncü bölümde, konsolosların bir anlamda taraf şefleri haline geldiğini görmüştük. Bu amaçla, Arnavutçuluğun da içinde yer aldığı çeşitli yollara başvuruyorlardı. 1896-97'den itibaren Avusturya-Macaristan ile İtalya arasındaki nüfuz mücadelesi birçok alanda somutlaştı: Konsoloslukların çoğaltılması, postaneler ve deniz hatları, ticaretin geliştirilmesi ve okullar açılması. 1900'de İtalyan okullarındaki öğrenci sayısı diğer okulları geride bırakmıştı: Öğrenci aileleri Avusturya-Macaristan makamlarının talebi üzerine ruhbanın yüksek katlarından gelen aforoz tehditlerini aşmışlardı; eğitimciler rahip değil meslekten öğretmenlerdi; eğitim bedavaydı ve öğrencilere yemek de veriliyordu. Avusturya-Macaristan ise yeniden ele geçirdiği Katolik kültünün himayesi imtiyazından çok yararlanmıştı. Avusturya-Macaristan makamları geleneksel Fransiskenleri reform geçirmiş Fransiskenlerle tarikatın tek bir şubesi içinde birleştirmeyi başarmışlardı. İtalyan yüksek ruhbanının bazı üyelerinin yerine İtalyan olmayanları getirtmişlerdi. Özellikle de 1897'de, çok fazla Avusturya karşıtı olan İtalya Arnavudu Fransisken misyoner Leonardo de Martino görevinden ayrılmak zorunda kalmıştı. 1906'da Fransa konsolosu Avusturya-Macaristan'ın Salzburg seminerinden çıkan genç Arnavutları tarikata katarak ve bölge yönetiminin başına bir İtalyanın yerine Bosnalı bir Hırvat olan Peder Lorenzo Mihajloviç'i getirerek Fransiskenleri denetim altına almayı başardığını bildiriyordu.[95] Bununla birlikte, Çifte Monarşi İtalya ile rekabet edebilmek için yavaş yavaş imparatorluktaki öğretmen okullarında laik öğretmenler yetiştirmek zorunda kaldı. Nüfuz mücadelesi basın, kitaplar, alfabe ve bunlara bağlı olan Arnavutçuluk alanında da kendini gösterdi.

Ancak, yerel aktörler bu farklı alanlardaki yabancı faaliyetlerin basit aletleri olarak kalmadılar. Yabancı propagandalar onları kullanmaya veya denetlemeye çalıştığı zaman bile, kendi özerkliklerine sahiptiler. Yerel ruhban içindeki rekabet ve din adamları ile kilise karşıtı bir gençlik arasında yükselen çatışma da, Arnavutçuluğun gelişiminde en az Avusturya-Macaristan ve İtal-

95 AMAE, NS Turquie, c. 10, Degrand, İşkodra, 25/1/1897, 17/2/1897; c. 12, Alric, İşkodra, 4/5/1900; c. 15, Ferté, İşkodra, 14/10/1906; Schanderl, 1971.

ya'nın faaliyetleri kadar önemli bir etken oldu. Arnavutça okul kitapları geliştirme projelerinin serüvenleri ve daha genelde İşkodra'da gündeme geldiği şekliyle alfabe sorununun dolambaçlı yolları takip edilirse, ruhban içindeki hiziplerle Avusturya ve İtalya "tarafları" arasındaki ilişkilerin karmaşıklığı hakkında bir fikir sahibi olunabilir.[96]

1898'de Avusturya-Macaristan idaresi, Bosna-Hersek okullarında okutulan bir alfabe kitabını Arnavutçaya çevirtmeye karar vermişti.[97] Bu kitap Mart 1899'da Viyana'da, yayınevi ve yayın yeri belirtilmeden basıldı. Ama bir ay sonra Konsolos Ippen, "Arnavut Dilinin Birleştirilmesi Cemiyeti" (*Bashkimi i Gjuhes Shcype*) adında bir rahipler heyeti tarafından yeni bir alfabe hazırlandığını Viyana'ya bildiriyordu. Bu heyette, Mitre başpapazı Monsenyör Doçi, Dom Doda Koleci, Dom Ndoc Nikaj, Monsenyör Paku Sereggi, Dom Lazer Mjedja ve Fransisken Gjergj Fishta yer alıyordu. O zamana dek "eski kuzey alfabesi"ni kullanan Cizvitler, tekellerini elinden alan bu girişime iyi gözle bakmıyorlardı, çünkü bu alfabenin dinsel açıdan uygun sayılmayacak metinlerin yayınını kolaylaştıracağını düşünüyorlardı. Konsolos Ippen ise Avusturya-Macaristan tarafından maddi bakımdan desteklenen okulların bu alfabeyi kullanmaları gerektiği kanısındaydı. Haziran 1899'da *Bashkimi* cemiyeti bir kez daha toplandı. Ama Dom Ndre Mjedja, daha iyi uyarlanmış ve Kristoforidhi'nin, yani Güney Arnavutlarının alfabesine daha yakın bir alfabe geliştirmek istediği gerekçesini öne sürerek heyetten çekildi.

Yine de Viyana, ruhbanın yüksek kademelerinin de onayını almış gözüken *Bashkimi* cemiyetinin alfabesini kullanmaya karar verdi. Son derece ahlâki içeriği manzum ve nesir olarak kaleme alınmış ilk ders kitabının yeni alfabeyle yeni baskısının yapılması konusunda Başrahip Doçi görevlendirildi. Kitap 1900'de Viyana'da basıldı. Daha sonra Başrahip Doçi bu girişimi sürdürmeyi önerdi, ama Çifte Monarşi'de kullanılan İtalyanca ders kitaplarından çevirilerin yapılması işini bizzat üstlendi. Viyana'da bu şekilde birçok ders kitabı yayınlandı. Ama Avusturya-Macaristan makamları, süreli yayınını finanse ettikleri Faik Bey Konica'nın alfabesiyle ders kitaplarında kullanılan *Bashkimi* alfabesi arasında beyhude bir çabayla bir orta nokta bulmaya çalışırlarken,

---

96 Bu gelişmeler hakkında, bkz. HHStA, PA XIV/4, Tomar II; PA XIV/24, Tomar XIV, Adm. Registratur F27/47; *De Propaganda Fide* arşivleri (Roma), NS, c. 234, f. 554-557 ve 561-562; AMAE, NS Turquie, c. 16, Ferté, İşkodra, 13/5/1908; ASMAE, Seri P., Politica, Pacco 667, İşkodra, 12/5/1906 ve 22/3/1906, Prizren, 20/8/1907; Doçi, 1997, s. 103-108; Osmani, 1999, s. 371 vd.

97 Bu girişim içine dahil olan Avusturya-Macaristan idaresinin üyeleri şunlardı: Benjamin Kalay, Maliye Bakanı ve Bosna-Hersek baş idarecisi; Goluchowski, Dışişleri Bakanı; Theodor Ippen, İşkodra'da görevli konsolos; tarihçi Ludwig von Thalloczy ve yardımcısı Arnavut Zef Curani.

ruhban üyeleri, Dom Gasparo Gjakova ve Draç Başpiskoposu Monsenyör Bianchi, sonra Üsküp Piskoposu Monsenyör Troksi, Prenk Doçi'nin alfabesine karşı çıkmaya başladılar. Draç Başpiskoposu ile Prenk Doçi arasında bir rekabet ve husumet de söz konusuydu; Başpiskopos, Doçi'yi kendi yetki alanına girmeyen topraklarda okullar açmakla suçluyordu. Ama kopuşmanın asıl nedeni Ndre Mjedja ve kardeşi Sape Piskoposu Lazer'in 1901'de *Agimi* (Şafak) adında yeni bir edebiyat cemiyeti kurmaları ve aynı adı verdikleri, Hırvat alfabesinden esinlenmiş bir alfabeyi ortaya atmaları oldu.

O zaman Başrahip Doçi ve İşkodra Başpiskoposu *De Propaganda Fide* kongregasyonuna başvurarak, *Bashkimi* cemiyetinin iki yıl önce Arnavut dilini geliştirmek, bir Arnavut ulusal akademisi oluşturmak ve okul kitapları yayınlamak amacıyla kurulduğunu açıkladılar. Bununla birlikte basılan kitaplar, Almanca kitapları veya "devrimci ve hizipçi komiteler" tarafından yerel olmayan bir lehçe ile yayınlanmış, Avusturya-Macaristan tarafından bedava dağıtılan Arnavutça kitapları tercih eden Draç Başpiskoposu tarafından beğenilmiyordu. Kongregasyonun olaya müdahale etmesini ve Arnavutluk'taki tüm diyakosluklarda alfabe ve ders kitabı birliğini sağlamasını istiyorlardı. Kongregasyon, bunun dini bir mesele olmadığı ve kendi yetki alanına girmediği cevabını verdi. Yine de Konsolos Ippen'in girişimi üzerine, sorunu çözmeyi denemek üzere Mayıs 1902'de bir piskoposlar konferansı toplandı. Konsolosun bu konferans hakkında yazdığı rapora göre, birçok hizip toplantıya katılmıştı. Defalarca fikir değiştirenler oldu. Örneğin Monsenyör Troksi önce eski kuzey alfabesinden, sonra "Tosk" alfabesinden, en sonunda da Ndre Mjedja'nın alfabesinden yana olduğunu açıkladı. Monsenyör Bianchi başlangıçta konsolosun da tercihi olan "Tosk" alfabesinden yanaydı, ama bu reddedildi. Daha sonra *Agimi* alfabesi lehine görüş bildirdi. Sonuçta bu alfabe oyların çoğunu toplayarak Prenk Doçi'nin alfabesini yenilgiye uğrattı. Zaten konsolos da bu alfabeyi "fazla İtalyan" bulmuştu. Beş piskopos, Monsenyör Troksi, Bianchi, Marconi, Mjedja ve Madezynski, tercihlerinin gerekçelerini anlatmak amacıyla *Propaganda Fide*'ye bir mektup yazdılar. Bu mektupta İşkodra Başpiskoposu Monsenyör Guerini'nin imzası yoktu.

Bununla birlikte, Avusturya-Macaristan'ın Arnavutça için kullanılan tüm yazım sistemlerinin birleştirilmesi yönündeki çıkarları tam anlamıyla yerine gelmemişti. Ertesi yıl, Viyana makamlarının talebi üzerine, Konsolos Ippen bir uzlaşmaya varmak amacıyla iki alfabenin yaratıcıları olan Prenk Doçi ve Ndre Mjedja ile görüştü. Bu görüşmelerin ardından, Avusturya-Macaristan piskoposluğa Ndre Mjedja tarafından geliştirilen ve daha çok Frashëri

alfabesine yaklaşan yeni bir alfabeyi benimsetmeye çalıştı. O zaman Viyana'da yeni ders kitapları basıldı. Mdre Mjedja ve Anton Xanoni (1863-1915) tarafından kaleme alınmışlardı (daha doğrusu çevrilip uyarlanmışlardı). Xanoni, İşkodra'da ve çeşitli Avrupa ülkelerinde eğitim gördükten sonra İşkodra'ya gelip semimerde ve Fransisken kolejinde ders veren bir Cizvitti.

Bununla birlikte, Başrahip Doçi Arnavutçuluk alanındaki çabalarının kendisine sağladığı nüfuzdan vazgeçmek istemiyordu. Onun cemiyeti olan *Bashkimi,* 1904'ten itibaren İşkodra'da *Scyptari* (Arnavut) adı verilen bir yıllık çıkarmaya başladı. Asıl önemlisi de, "İtalyan tarafı"na yaklaştı; İtalyanlar 1905'te Arnavut dilini İtalyan okullarına sokmaya karar vermiş ve *Bashkimi* alfabesiyle hazırlanmış bir alfabe kitabının yayınlanmasını desteklemişlerdi. Doçi İtalyan başkonsolosuyla, İtalyan okullarında kullanılacak ve İtalya'da basılacak ders kitaplarında kendi alfabesinin kullanılacağını karara bağlayan bir anlaşma yapmayı başardı. O dönemde, Faik Konica'nın yeni alfabesine oldukça yakın olan Başrahip Doçi'nin alfabesi çeşitli Arnavutçular tarafından kullanılıyordu: Anselmo Lorecchio, Sotir Peci, Nikolla Ivanaj, Gasparo Jakova, Giuseppe Schiro, Asdreni, Gjergj Fishta veya Ndoc Nikaj. Bu kozlardan güç alan *Bashkimi* cemiyeti 1906'da bir sözlük yayınlama, yurtdışında çıkan Arnavut gazetelerine haber ve yazı gönderme ve haftalık veya aylık eğitici ve edebi bir gazete çıkarma kararı aldı. Bu kararlardan sadece biri hayata geçirildi: 1908'de çıkan (Arnavutça-İtalyanca) sözlük.

Bu gelişmeler karşısında Avusturya-Macaristan politikası duraksamalar geçiriyordu. Bir yandan, daha önce gördüğümüz gibi, Viyana ve Klagenfurt'taki öğretmen okullarına devam eden Arnavut öğrencilerle İşkodra'daki öğretmenleri harekete geçirmek üzere Viyana'da bir cemiyet kuruldu. Dubrovnik'te de bir şubesi açılan bu cemiyetin itiraf edilmemiş amacı, *Agimi* alfabesini rakibi olan ve İtalya tarafından desteklenen *Bashkimi* alfabesine karşı savunmaktı. Tüzüğünde, Arnavutça ve Almanca bir haftalık gazete, bir sözlük ve bir gramer kitabı yayınlanması öngörülüyordu. 1906'dan itibaren, Avusturya-Macaristan hükümetinin mali desteği sayesinde, bir yıllığı (*Kalendari*) üç sayı çıkardı, bir gramer kitabı ve Arnavutluk hakkında bir bibliyografya yayınladı. *Agimi* cemiyeti, 1907 yılının sonundan itibaren Trieste'de, yani Çifte Monarşi topraklarında, *Daşamiri* (sonradan *Daşamiri i ri*) adında bir gazete yayınlamayı başardı. Bu gazete *Agimi* alfabesiyle ve Avusturya-Macaristan'ın parasal desteğiyle çıkıyordu.[98] Diğer yandan, Konsolos Ip-

98 Bu gazetede Ndre Mjedja, kardeşi, Zef Curani ve Fransisken okulunda öğretmenlik yapan Mati Logoreci yazı yazıyor, editörlüğü ise Nikolla Ivanaj yapıyordu.

pen'in halefi olan August Kral Peder Gejrgj Fishta'nın *Bashkimi* alfabesiyle basılan eserlerini, anti-Slavizmi savundukları için finanse ediyordu. Ama aynı zamanda, Arnavutçu faaliyetler içindeki bu bölünme durumundan hiç memnun değildi. Bu nedenle sadece *Bashkimi* ve *Agimi* alfabelerinin yandaşlarını değil, *Frashëri* alfabesini kullanan Güneyli Arnavutları da kapsayacak bir uzlaşma bulmaya çalışıyordu.

Jön Türk devrimi öncesindeki son aylarda bu rekabet taraflar arasında bir polemiğe dönüştü. Ndre Mjedja'nın Avusturya'ya satıldığı ileri sürülüyor ve *Daşamiri* gazetesi boykot ediliyordu. Gazete, hem *Agimi* cemiyeti üyelerinin hem de Konsolos Kral'ın düşmanı haline gelmiş Başrahip Doçi'ye yönelik saldırılarla doluydu. Kral'ın, Mati Logoreci gibi laik öğretmenleri din okullarından uzaklaştırmasını isteyen, çünkü bunların dinsiz ve devrimci bir eğitim verdiklerini ileri süren İşkodra başpiskoposuyla da arası açılmıştı. En önemlisi de, Arnavutçuluk karşısında çok ürkek bir tavır aldıklarını düşündüğü Cizvitlere çok karşıydı. Fransiskenleri çok kullanıyordu, ama Arnavutçuluk sahasında etkili olmak için artık Katoliklerden medet ummak istemiyor, Manastır'da görev yaptığından beri iyi tanıdığı Güneyli Müslümanları veya artık ruhbanın vesayetinden kurtulmak isteyen İşkodralı Katolik gençliği tercih ediyordu.

1907 yılının ilkbaharında kurulan hayırseverlik cemiyeti meselesiyle birlikte kilise çevreleriyle bazı genç laikler arasındaki karşıtlık gün ışığına çıktı. Bu cemiyetin yöneticileri, Cizvitlerin dergisindeki saldırılara hedef olduktan sonra tutuklanmışlardı. Hile Mosi'nin din adamlarına, en başta da Cizvitlere karşı kaleme aldığı şiddetli bir yergi yazısının Nikolla Ivanaj'ın çıkardığı *Shpnesa e Shcypniis*'te yayınlanmasıyla birlikte polemik hız kazandı. Ruhban, *Komsiia e kleri katolik* (Milliyet ve Katolik ruhban) başlıklı bir broşür yayınlayarak cevap verdi. Kendini bir "Arnavut köy papazı" olarak tanıtan yazar, başka yerlerde olduğu gibi Arnavutluk'ta da Katolik ruhbanın bilgi ve medeniyeti yayarak, yoksullara ve düşkünlere yardım ederek her zaman "ulus" menfaatleri doğrultusunda çalıştığını ispat etmeye çalışıyordu.[99] Ruhbanın, edebi faaliyetler üzerindeki tekelini ve oradan hareketle iktidarını yitirme tehlikesini hissettiği çok belliydi. Öte yanda, hem Arnavut basınından, hem İtalyan laik okullarında veya Çifte Monarşi'nin okullarında aldıkları eğitimden etkilenen bu gençler, güçlü bir kilise karşıtlığı bileşeni de olan yeni bir Arnavutçuluğu gündeme getirmelerinin yanı sıra, dinsel çevrelere ait

---

99 *Komsiia e Kleri katolik*, 1907. *Kombi* gazetesinde (no: 57, 18/10/1907, s. 2 ve no: 58, 25/10/1907, s. 1) Korçeli bir Arnavut bu polemikten istifade ederek, Ortodoks vatandaşlarını ruhbanın vesayetinden kurtulmaya teşvik ediyordu.

ağlarla rekabete giren ve duruma göre "Avusturya tarafı"na veya "İtalyan tarafı"na şu veya bu ölçüde bağlı olan, vilayet dışına daha açık ağlara başvuruyorlardı.

İTTİFAKLARIN VE İSYANLARIN ARAÇSALLAŞTIRILMASI

Arnavut milliyetçiliği hakkındaki incelemelerin çoğunda, 1899 İpek/Peç/Pejë Birliği'nden başlayarak, Kosova'da patlak veren birlikler ve isyanlar da söz konusu edilir. Ama bu isyanlar, o dönemde Arnavutçular tarafından Arnavut milliyetçiliğinin tezahürleri olarak sunulmuş ve kullanılmış olmakla birlikte, aslında böyle değillerdir. Asilerin önderleri genellikle imtiyazlarının korunması yönünde ve Arnavutçudan çok İslâmcı bir ideolojinin izlerini taşıyan yerel taleplerle sınırlı kalmışlardı. Doğu krizinin en civcivli günlerinde meşhur Prizren Birliği kurulduğu zaman olduğu gibi, bir yeminle (*besa*) şekillendirilen ittifaklar sistemi yerel ve/veya merkezi Osmanlı makamları tarafından da ya içeride asayişi yeniden tesis etmek, ya da dış politika amaçlarıyla, özellikle de Büyük Güçler'in Makedon sorunu ve reformların uygulanması çerçevesindeki müdahalelerine karşı koyabilmek için kullanılıyordu.

1899'da Peç Ligası'nı oluşturan koşullar da Prizren Ligası'nınkine oldukça benziyordu. Bir kriz ortamı söz konusuydu; ufukta, Büyük Güçler'in ve komşu Balkan devletlerinin müdahale tehdidi fark ediliyordu. 1899'da İngiliz ve İtalyan sefirleri reformların Makedonya'da uygulanması için Babıâli'ye müracaat ettikleri sırada, Yunan-Türk savaşıyla sonuçlanan 1896-97 krizinden sonra, Girit modeline göre bir "özerk Makedonya" kurulması için Büyük Güçler'in topluca müdahale edebileceği fikri mevcuttu. Yeni liga da tam o anda, muhtemelen Osmanlı makamlarının teşvikiyle kuruldu. Kosova vilayetindeki Müslümanların temsilcileri Peç/Peje'de toplandılar ve Sultan'dan başka bir irade tanımamaya, vergileri ve gecikmiş borçları ödemeye, on sekiz ile kırk yaş arasındaki erkekleri askere almaya, kan davalarını Kasım ayına kadar askıya almaya ve dışarıdan gelecek her türlü saldırıya direnmeye karar verdiler; kısacası, Sultan'ın otoritesine tam bir boyun eğiş söz konusuydu. Toplantı sonunda İslâmi bir tören düzenlenerek Kur'an üzerine yemin edildi.[100]

Aslında daha 1896 ilkbaharında bir liga kurulması yönündeki çabalar başlatılmıştı. O dönemde Peç ileri gelenlerinden Hacı Mulla Zeka İstanbul'dan, "olası bir yabancı ilhak girişimine veya reformlara karşı Arnavut

100 HHStA, PA XII/312, Tomar XXXIII, Rappaport, Prizren, 2/2/1899 ve 5/2/1899; von Calice, İstanbul, 8/2/1899. Bu belgelerin ve Peç Birliği'ne ilişkin diğerlerinin Arnavutça çevirileri Hasan Kaleshi ve İsmet Dermaku (1971) içinde yayınlanmıştır.

aşiretlerini bir araya getirmek" vazifesiyle, kendi topraklarına dönmüştü. 1897 yılının başında, Bytyç, Morine, Gash, Krasniq ve Has klanlarını yanına çekmeyi başaran, Priştine ve Djakovica şehirlerini de etki alanına almayı planlayan Mulla Zeka, bir liga kurma çabalarına yeniden hız verdi. Djakovica'da, Rıza Bey bölgenin tüm bayraktarlarıyla birlikte bu ittifaka katılma yönündeki niyetini bildirmişti. Birinci amacı, iki komşu devletin –Sırbistan ve Karadağ– saldırısı durumunda silahlı bir direniş oluşturmak kadar, gecikmiş vergi borçlarını da ödetmek olan bu ligaya Prizren şehri ve bölgesi ise tam anlamıyla henüz razı edilememişti. Her zaman olduğu gibi,anlaşma aşaması zorlu geçiyordu, çünkü her şehir içindeki ihtilafları çözmek, sonra civardaki şeflerle pazarlığa oturmak gerekiyordu. Osmanlı makamları bazı şefleri kâh Üsküp, kâh İstanbul'da birçok kez davet ederek, onları reform fikrine ve komşu devletlerin olası bir saldırısına karşı hazırlık yapma fikrine duyarlı kılmaya çalışmışlardı. Ama ittifak kampanyası ancak 1898 yılının sonunda, Girit'in boşaltılacağı, İslâm'ın ve Halife'nin tehlikede olduğu, komşu Slav devletlerin bölgeyi ilhak edebileceği söylentileri yayıldığında ilerleme katedebildi ve vilayetin tüm kuzey bölgelerinden delegeler çağrılmasına karar verildi.[101]

Sahadaki Avusturya-Macaristan gözlemcilerine göre, bütün bu gelişmelerin milliyetçilikle pek bir ilgisi yoktu. 1897'de konsolos naibi Rappaport isyanların ve olayların öncelikle kişisel ve yerel nitelikte olduklarını yazıyordu. O, bunların altında, şeflerin iktidar savaşının yattığını, her birinin kendi aile ağını kullandığını düşünüyordu. Hatta ayaklanmaların özerklikçi bile olmadığını belirterek, daha çok hükümete yakın rakipleri alt etmeye yönelik olduklarını vurguluyordu. Bu bölgelerde çok az insanın zihninden Sırbistan veya Yunanistan gibi bir devlet kurmanın geçtiğini, en yaygın özlemlerin II. Mahmud dönemine, yani Tanzimat öncesi döneme dönülmesi, vergilerin ve askerlik hizmetinin kaldırılması, memurların hukuki düzeydeki yetkilerinin kısıtlanması olduğunu söylüyordu. Aynı şekilde 1899'da pek çok gözlemci Peç Birliği'nin Müslüman, Sultan'a sadık ve coğrafi açıdan sınırlı niteliğine dikkat çekiyordu. Kısa bir süre sonra, 22 Mayıs 1899'da Priştine civarında düzenlenecek bir toplantıya sadece Kosova vilayetinin ileri gelenleri, İşkodra

101 Bkz. Prizren'deki Konsolos von Winter'in raporları, HHStA, PA XXXVIII/398. Peç Birliği kararlarının uygulanması da çok zordu, çünkü iç ihtilaflar çok geçmeden yeniden başgöstermişti. 1901 yılının başlarında Peç ve Debre/Debar'da yeni bir liga girişimi gündeme geldi, ama İşkodra, Tiran ve Manastır'a yapılan çağrılar sonuçsuz kaldı. O dönemde Osmanlı makamları geniş çaplı bir harekete karşı daha ihtiyatlı bir tutum içindeydiler (HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, İşkodra, 21/2/1901, 28/2/1901; PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Draç, 12/2/1901; PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 3/2/1901, 26/2/1901, 7/8/1902).

vilayetinin ve Debre/Debar sancağının temsilcileri davet edilecekti. Ne "Tosklar" ne de Katolikler çağrılmıştı. "Tosklar", "gerçek müminlerin toplantısı"nda işi olmayan "sapkın Bektaşiler" olarak görülüyorlardı. Katolikler hakkında ise, Ortodoks Arnavut "patriotlar" tarafından Romanya'da çıkarılan *Shqiperia* gazetesi işbirliği eksikliğinden, Müslüman ve Hıristiyan Arnavutların anlaşamamasından yakınıyordu.[102]

Yine de, söz konusu olaylar dışarıdaki Arnavutçular, hatta yerel ileri gelenler tarafından da araçsallaştırıldı. Bir önceki bölümde, Çifte Monarşi temsilcilerinin Faik Konica'ya, Kosovalı liderlerin onun gazetesinde yayınlanan talepler listesine yeni okullar açılmasını da eklemeyi nasıl teklif ettiklerini görmüştük. Bükreş Arnavut Komitesi ise, Debre/Debarlı Kadri Efendi diye birine gönderilen bir mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, Kosova ve Debre/Debar Müslüman Arnavut ileri gelenlerinin toplantılarını, Müslüman, hükümet yanlısı ve yerel niteliklerine rağmen, "gelecekteki bir birleşmenin başlangıcı" olarak yorumluyordu. Nikolla Naço, Bükreş'te çıkan *Shqiptari* adlı gazetesinde, "İskender Bey nasıl Avrupa'yı savunduysa, onun evlatları da Arnavutluk'u her türlü tehlikeye karşı savunacaktır" diye yazıyordu.

Diyasporada, Arnavutlar için birleşmenin şart olduğuna ilişkin birçok siyasal metin de Liga'nın oluştuğu sırada yayınlandı: Şemseddin Sami Frashëri'nin bir önceki bölümde tahlil ettiğimiz ve genel, sürekli bir *besa* çağrısı yapan meşhur bildirgesi ve o sırada Romanya'ya iltica etmiş olan Derviş Hima'nın iki metni. Derviş Hima'nın, "Selametin yolu *Besa-bese*'dir (antlaşma)" başlıklı ve Türkçe kaleme alınmış ilk metni, hem komşu ülkelerin hem de Büyük Güçler'in Arnavutlar için nasıl bir tehlike oldukları üzerinde de duruyordu. Arnavutları, kendi kaderlerine sahip çıkmaya ve Osmanlı hükümetine teslim olmamaya çağırıyordu. Bu nedenle birleşmeli ve tek bir vilayette bir araya getirilmeyi, okulları olmasını, tarım ve ulaşım yollarının geliştirilmesini talep etmeliydiler. Derviş Hima'nın "Uyanalım!" başlıklı ve yine Türkçe kaleme alınmış ikinci metni de aynı üsluptaydı.[103] Bazı Arnavut tarihçiler bu bildirgeleri Peç Birliği'nin programları gibi sunmuşlardır. Aslında, Kosova'da olup bitenle diyasporadaki bu Arnavutçuların giriştikleri seferberlik uğraşları arasında organik bir bağ olmadığı açıktır.[104]

---

102 HHStA, PA XII/301, Tomar XXX, Prizren, 25/10/1897; PA XII/312, Tomar XXXIII/Prizren, 28/5/1899; *Shqiperia,* Bükreş, no: 9, 5/7/1897, s. 7 ve no: 23, 11/10/1897, s. 8.

103 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 31/3/1899; *Shqiperia. Ç'ka qene* 1899. Derviş Hima'nın Osmanlıca yazılmış çağrıları için (*Çare-i necat besa-besedir; Uyanalım!*) bkz. Prifti, 1987, s. 44 vd.

104 Bkz. örneğin Prifti, 1989.

Bununla birlikte olaylar sahnesinde eğitimli yeni kuşağın üyesi olan bazı genç ileri gelenler de Liga'nın kuruluşuna milliyetçi bir boyut katabiliyordu. Ocak 1899'da Ali Paşa Draga'nın büyük oğlu olan Saadeddin Bey güvendiği bir Avusturyalıya, din ayrımı yapmaksızın "Arnavut ulusal duygusu"nu canlandırmayı, tüm Arnavutluk'ta kan davalarını durdurmayı ve bütün bunları Bulgarlara, Karadağlılara ve Sırplara direnip, tasarlanan reformalara karşı çıkmak için yapmayı amaçlayan bir "Arnavut konferansı" projesinin varlığını açıklıyordu. Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki tek bağ olan sözlü ve yazılı dili geliştirme gereğinden de söz ediyordu. Ali Draga'nın oğulları, Babıâli'nin kendilerini hayal kırıklığına uğrattığını söylüyorlardı. Bu nedenle özerk bir Arnavutluk kurulmasından yanaydılar. Kosovalı birçok ileri gelen de –Bayram Curri, Aydın Bey, Ferhad Bey Draga ve Ali Paşa Draga– bir Sırp muhataplarına aynı şeyi ifade etmişlerdi. Örneğin Ferhad Bey milliyetçi bir söylem ile konuşarak, İskender Bey devrinden "hemen hemen tamamı" Arnavutlara ait olan bu yörelerde nüfusun çoğunluğunu Arnavutların oluşturduğunu ve o devirde de geçerli olan Arnavut *kanun*unun, "Arnavutlar tarafından nefret edilen" Türk yasalarına rağmen hâlâ yürürlükte olduğunu ileri sürmüştü. Ona göre, Peç toplantısı özerklik talep edecekti ve buna sadece Priştineli beyler karşı çıkabilirdi, çünkü onlar "Türklere" tabiydi. Sırbistan temsilcisinden, "kitap ve okul yokluğundan dolayı yarı-vahşi durumda kalmış, uyuşmuş ulusumuzu uyandırmak için" Arnavut komitelerinin Belgrad'a yerleşmesine Sırpların izin vermelerini bile istemişti.[105]

Şimdi de komşu Debre/Debar bölgesinde kurulan ligalara bakalım. Burası, üçüncü bölümde gördüğümüz üzere, keskin bir bölgeciliği olan ve Osmanlı hükümetinin otoritesini kabul ettirmekte zorlandığı bir yerdi. 19. yüzyıl sonunda, bu bölgecilik ve civar dağlardaki taraftarlarına dayanarak hegemonya savaşı veren aileler arasındaki mücadeleler yüzünden on dört yıl gibi bir sürede en az yirmi mutasarrıf değişmişti.[106] Peç Ligası'na paralel olarak, Şubat 1899'da Debre/Debar'da da bir toplantı düzenlendi. Yerel niteliği olan bu toplantıda sadece Dibres ve Mat temsilcileri bir araya gelmişti. Yine de Peç Ligası'yla hemen hemen aynı kararlar burada da onaylandı. İster bir araçsallaştırma olsun ister olmasın, birçok Müslüman Arnavut Manastır'da görevli Konsolos Kral'a toplantı sırasında birçok kez tüm Arnavutların din, kültür ve

105 PA XII/312, Tomar XXXIII, Para, Üsküp, 8/1/1899; von Calice, İstanbul, 25/1/1899. 1897'den itibaren "Eski Sırbistan"da Avusturya-Macaristan ile giriştikleri nüfuz mücadelesinde Sırp makamları tarafından Arnavutçuluğun kullanılması konusunda, bkz. Stojan, 1994, s. 287 vd.

106 HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, İşkodra, 30/5/1901.

dil ayrımı yapılmaksızın birliğinden ve okullar kurulmasından söz edildiğini bildirdiler.[107]

Aslında sonraki olaylardan anlaşılacağı üzere, Debre/Debar'da birkaç milliyetçi ileri gelen vardı ve bunlar, bölgeyle temasta olan diğer Arnavutçularla birlikte merkezi hükümete muhalif yerel bölgeciliği ve bölgesel kimliğin şekillenmesine katkısı olan "Müslüman Arnavut"/"Hıristiyan Slav" karşıtlığını kullanmakta epey ileri gitmişlerdi. Ama bu malzemeden ancak geçici olarak, hükümet otoritesini her güçlendirmek istediğinde faydalanılabiliyor ve yerel ileri gelenler arasındaki rekabetten ötürü kalıcı bir gelişme sağlanamıyordu. Örneğin 1900'de Osmanlı makamları bir mahkeme açmak istediklerinde karışıklıklar çıktı. Gözlemciler, olayların "Arnavut ulusal duygusu"nu güçlendirdiğini, camilerde ileri gelenlerin teşvikiyle Arnavutça metinler okunduğunu ve Sultan'a, Arnavut dilinin tanınmasını ve okullar açılmasını isteyen bir dilekçe gönderildiğini kaydediyorlardı. Baş imzacı, Avrupa'da eğitim görmüş ve Arnavut propagandası yapmak suçundan birçok kez hapse atılmış, inançlı bir Arnavutçu olan Hamdi Bey'in amcası Şükrü Bey'di.[108]

Tiran'daki beyler ve Güney asıllı genç idareciler de Arnavut okulları açılması yönünde giderek sıklaşan taleplere yabancı kalmamışlardı. Ekim 1901'de bölgede iki yeni kışla ve üç jandarma karakolu yapılması söz konusuydu. O zaman ittifak çağrısı yapıldı. Merkezi hükümetle pazarlığa oturmak üzere seçilen iki delege, merkezi hükümete vergi vermeme, yerel memurlar atanması ve okullar açılması taleplerini dile getirdiler. Bu bağlamda, birkaç ay sonra eski Reka kaymakamı Mehdi Bey Zavalani, Manastır'da görevli Konsolos Kral'dan yedi okul açılması projesine mali destek vermesini istedi. Okullardan birini bizzat Zavalani açacaktı. Kısa bir süre sonra, Tiranlı Fuad Bey Toptani de Avusturya-Macaristan konsolosuna, Mat'lı Cemal Paşa ile Salih Bey'in Osmanlı hükümetiyle reformların geri çekilmesi ve Arnavut okullarının açılması için yürüttükleri görüşmelerden söz ederek, Avusturya-Macaristan'ın kendilerine yardım etmeye hazır olup olmadığını soruyordu. Zaten Cemal Paşa, Fuad Bey'le ve Elbasanlı Derviş Bey'le akrabaydı. Aynı şekilde Mirdite başrahibi İşkodra'da görevli Avusturya-Macaristan temsilcilerine, Çifte Monarşi'nin para, kitap ve Osmanlı hükümeti nezdinde himaye sağlayarak okulların açılmasına yardım etmesi konusunda Cemal Paşa'nın talebini iletiyordu. Mayıs ayında Konsolos Kral Mehdi ve Fehim Bey Zavalani'ye 2.000 franklık bir sübvansiyonu teslim etti. Bununla birlikte, yerel ileri gelen-

107 HHStA, PA XII/312, Tomar XXXIII, Kral, Manastır, 11/3/1899.
108 HHStA, PA XXXVIII/390, Kral, Manastır, 5/1/1900, 20/2/1900, 29/7/1900 ve 10/6/1901.

ler arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden hiçbir şey yapılmadı, hiçbir okul açılmadı.[109]

Debre/Debar'daki bölgeciliği ve Cemal Paşa'nın şahsiyetini kullanan bir başkası da İsmail Kemal Bey Vlora olmuştu. Temmuz 1903'te, hem Cemal Paşa hem de Mirdite başrahibi ile temasa geçerek, Arnavutluk'un idari özerkliğini amaçlayacak bir hareketin başına geçmelerini istedi. Bulgarlara ve Sırplara karşı toprak bütünlüğü garanti altına alınacak büyük ve özerk bir Arnavutluk oluşturmak söz konusuydu. Bu program Debre/Debar'da gayet iyi karşılandı. O zaman yerel ileri gelenler derviş kılığına girmiş Said Najdeni'yi, daha fazla bilgi almak amacıyla, İsmail Kemal'in yanına, temsilci olarak gönderdiler.[110]

1903 ile 1908 arasında Kosova vilayetinin kuzeyinde birçok ayaklanma daha yaşandı. Osmanlı makamları veya Büyük Güçler tarafından kışkırtılmış ve araçsallaştırılmış olsunlar ya da olmasınlar, onlar da tıpkı Peç Birliği gibi Arnavutçuluğun bu bölgelerde kaydettiği bir gelişmenin yansıması değildi. Kosovalı şeflerin çoğunlukla dağınık bir şekilde karşı çıktıkları idari ve mali reformların bölgeye sokulmak istenmesiyle yakından bağlantılıydılar.

Kasım 1902'de "Vilayet-i Selase" (Üç Vilayet) diye bilinen Manastır, Selanik ve Kosova'daki reformlar konusunda bir irade çıkarıldı; bu reformlarda Müslüman eşkıya, özellikle de Arnavutlar hakkında takibat başlatılacağının yanı sıra, jandarma kuvvetlerine ve mahkemelere Hıristiyanların da atanacağından söz ediliyordu. Ayrıca Hilmi Paşa da umumi müfettiş olarak atanmıştı. Bu plan, Rusya ve Avusturya-Macaristan'ın arzuladığı tüm garantileri vermiyordu. Ayrıca Avusturya-Macaristan, Arnavutları İtalya'nın kucağına itecek Avusturya karşıtı duyguların gelişmesinden kaçınmak için, Arnavut bölgelerinin bu uygulamanın dışında tutulmasını istiyordu. Sultan, Şubat 1903'te, iki Büyük Güç tarafından sunulan ve Avrupalı eğitimcilerin denetimini gündeme getiren yeni bir reform tasarısını kabul etti.[111]

Tasarının uygulanması sahada bir sürü engelle karşılaştı. Bir yanda, çeteler faaliyetlerini sürdürüyor ve Hıristiyanların kendilerine teklif edilen görevlere gelmelerini engelliyorlardı. Diğer yanda, 1903 ilkbaharında Koso-

---

109 HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Draç, 8/4/1902, 13/9/1903, 19/9/1903; PA XXXVIII/380, Bornemisza, Draç, 26/1/1906; PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 21/9/1901, 8/10/1901, 8/3/1902, 13/3/1902, 27/3/1902, 3/5/1902, 4/8/1902, 7/8/1902, 14/10/1902; PA XXXVIII/420, Ippen, İşkodra, 6/11/1902.

110 HHStA, PA XXXVIII/379, Kwiatkowski, Draç, 19/9/1903; PA XXXVIII/421, Ippen, İşkodra, 27/7/1903.

111 Bu dönemin olayları hakkında, bkz. Sowards, 1989; Adanır, 1979 ve Lange-Akhund, 1998.

va'nın Müslüman Arnavutları çeşitli hususların yanı sıra Hıristiyanların jandarmaya alınmalarına da karşı çıkarak ayaklanmaya başladılar. Mitrovica'da bir Rus konsolosunun gelmesi karşısında ayağa kalktılar ve konsolosu öldürdüler. Ama, Sultan'ın Arnavutlara karşı dostça davranmak ve sorunları görüşerek çözmek yönündeki tavsiyelerine rağmen, Mayıs başında Djakovica'ya gönderilen askeri birlikler yeni bir ayaklanmayı sert bir şekilde ezdiler. Prizren sancağında, birçok Hıristiyan jandarma ve korucu olarak atandı, Peç ve Djakovica'da bazı Müslümanlar jandarmadan çıkartıldı, iki dinden yargıçları olan yeni mahkemeler kuruldu.[112]

1903 ilkbaharındaki olaylar sırasında, Kosova ileri gelenleri diğer Arnavut bölgelerini de reformlara karşı seferber etmeyi denediler. Ama söz konusu bölgelerin şefleri bu girişimlere karşı çıktılar: Debreliler reformların henüz kendi bölgelerine sokulması söz konusu olmadığı, İşkodralılar da bu tedbirleri zaten kabul ettikleri için ayaklanmaya yanaşmadılar.[113] Bazıları, reform sorununu bu kez milliyetçi bir söylemle sunarak Büyük Güçler'e de başvurdular. Eylül ayında, genç Arnavutçu Necip Draga'nın da içlerinde yer aldığı ileri gelenler, Üsküp'teki İngiliz konsolosuna bir mektup yazarak, hükümetinden yardım istediler, çünkü Avusturya ve Rusya çetelere göz yumuyor ve Osmanlı hükümeti de onları korumuyordu. Rumeli'nin tehlikede olduğunu ve özellikle de Arnavutların Slav tehdidi karşısında, üç bölgeye bölünme tehlikesi içinde olduklarını açıklıyorlardı: "Eski Sırbistan", "Makedonya" ve Arnavutluk. Bu mektuba imza koyanlar, Arnavutların Müslümanlığa geçmek ve cahil olmakla suçlandıkları için dezavantajlı bir konuma itildiklerini, ama bunun sorumluluğunun Türklere ait olduğunu vurguluyorlardı.[114]

Diyasporadaki güney bölgelerinden Arnavutçuların Kosova olayları karşısındaki tepkisi daha karmaşıktı. Örneğin, Ekim 1902'de *Drita* gazetesi, Mitrovica'lı Arnavutları Rus konsolosun gelişine karşı çıktıkları için kutluyordu. Ama aynı zamanda *Halldup*'a, yani en az Rus kadar yabancı olan "Türk"e de karşı olmaları gerektiğini açıklıyordu. Şubat 1903'te gazete "Arnavutluk"un bölünmesine ve Vilayet-i Selase'deki Arnavutların "Bulgarlaştırılması"na yol açacak reformlara karşı çıkıyordu. Buna karşılık, tüm Arnavutları kapsayacak ve onları birleştirecek reformlar istiyordu.[115]

112 Bozbora, 1997, s. 241-245; HHStA, PA XXXVIII/400, Prizren, 28/7/1903.

113 HHStA, PA XXXVIII/392, Kral, Manastır, 2/4/1903 ve 1/6/1903; PA XXXVIII/421, Ippen, İşkodra, 28/4/1903.

114 Bozbora, 1997, s. 246.

115 Aynı şekilde, Ekrem Bey Vlora da hatıratında "Arnavutlar"ın, yani Arnavut milliyetçilerinin tüm Rumeli'de değil de sadece üç "Makedon" vilayetinde uygulanacak reformların bu bölge-

Üç ay sonra, *Drita* hiçbir şey anlamamak ve Sultan'ın peşinden gitmekle, hatta reformlara karşı olmakla suçladığı kuzeydeki Arnavut liderleri sert bir dille eleştiriyordu. Gazete yazarları aslında, Batı'da ifade edilen ve Arnavutları bölünmüş, kanlı bir topluluk olarak gösteren olumsuz tepkilere cevap veriyorlardı. Böylece, Arnavutların birleşmeleri ve cinayet işlememeleri gerektiğini belirtmiş oluyorlardı.[116]

Mürzsteg programı adı verilen ve İlinden ayaklanmasının ardından Rusya ile Avusturya-Macaristan tarafından geliştirilen yeni reform programı, Kasım 1903'te Sultan tarafından kabul edildi. Bu program, özellikle jandarmayı yeniden yapılandırmak üzere gönderilecek Avrupalı subaylar aracılığıyla Büyük Güçler'in çok daha sıkı bir denetimini gündeme getirdiği için, Makedonya'daki bazı Müslüman çevrelerde olumsuz bir etki yarattı. Ayrıca Yunan, Bulgar ve Makedon çeteler arasındaki çatışmaların sertleşmesine de yol açtı, çünkü milliyetlere göre yeni bir idari bölümlemenin yapılması fikrini gündeme getiriyor, böylece çetelerin kendi "taraf"larını genişletmek üzere savaşmasını teşvik etmiş oluyordu.[117]

Kosova'daki ayaklanmalar ise, bölgede uygulanması hem Sultan'ın hem de Avusturya-Macaristan'ın menfaatlerine uymayan bu genel reform programına doğrudan bağlı değildi. 1904 yılının başında Prizren Müslümanları hâlâ reformlara karşı gösteri yaparlarken, ilkbaharda yeni bir hayvan vergisi yüzünden Kosova'nın hemen her yerinde ayaklanmalar çıktı. Gözlemciler Djakovica'daki ayklanmalarda, ordu müteahhidi olduğu için Osmanlı birliklerini bölgeye çekmekte maddi çıkarı olan Süleyman Ağa Batuşa'nın parmağı bulunduğu kanısındaydılar. Sultan ise bu isyanların arkasında müdahale etmek için bahane arayan Büyük Güçler'in elini arıyordu. Dolayısıyla Arnavutlara karşı uzlaşmacı siyasetini sürdürüyor, nişanlar dağıtıyor ve kendini Müslüman Arnavutların koruyucusu olan Sultan-Halife olarak sunuyordu. *Drita* gazetesi ise, önceki yıl izlediği çizginin aksine, Osmanlı hükümetini koyduğu ağır vergilerle Arnavutları ezmekle suçlayabilmek için, bu kez ayaklanmaları haklı buluyordu.[118]

---

lerin gelecekte Bulgaristan, Yunanistan ve Sırbistan tarafından ilhak edilmelerine zemin hazırlayacağından korktuklarını ve bu nedenle nüfus çoğunluğu Arnavutlardan oluşan bölgeleri reform planının dışında tutmak istediklerini açıklamaktadır (Vlora, 1968, s. 149).

116 *Drita*, no: 16, 12-25/10/1902: 4, no: 22, 26/2/1903: 1 ve 4; ve no: 26, 30/5/1903: 1.

117 Adanır, 1979, s. 202 vd. ve Sowards, 1989, s. 30.

118 Bozbora, 1997, s. 248 vd.; Avusturya-Macaristan Prizren (HHStA, PA XXXVIII/401, yıl 1904) ve Mitrovica konsolosluk raporları (HHStA, PA XXXVIII/385); *Drita*, no: 39, 23/2/1904, s. 4; no: 49, 13/8/1904, s. 4.

Kosova'da ancak 1906 başında yeni karışıklıklar çıktı; yine bazı vergiler konmasına karşı önce Djakovica, Peç ve Prizren'de ayaklanmalar başladı. Sonra Şubat ayında Mitrovica, Priştine ve Peç arasında bağlar kuruldu. Mart ayında bu hareketin önünü almak için sorunları sahada çözmekle görevlendirilen Şemsi Paşa, reformların geri çekildiğini ve dört kaleme, yani sadece öşür, ev ve toprak vergisi, ağnam resmi ve gayrinizami askerlerin techizatını kapsayan eski sisteme dönüldüğünü Peç'te ilan etti. Yine isyanların sözcülüğünü üstlenmiş *Drita* gazetesi, hükümeti, Arnavutları vergilerin ağırlığı altında ezmekle suçluyordu. Ama diğer yandan da, asileri milliyetçilik yoksunlukları nedeniyle eleştiriyor, Arnavut liderleri, ulemayı, beyleri ve ağaları ulusun dili ve selameti için uğraşmaya çağırıyor, ulusa hesap vermek zorunda kalacaklarını, uyuyarak, helva yiyip kahve içerek ömür geçirilemeyeceğini söylüyordu. Herkesin aynı hakları talep edebilmesi için bir *besa* yapmalarını öneriyordu; halbuki mevcut durumda Djakovica mücadele ederken Peç'in hiçbir şeyden haberi yoktu. Birkaç ay sonra, öşürün yükseltilmesine karşı Drenica'da, sonra da Priştine ve Gnjilane'de yine yerel nitelikte başka isyanlar patlak verdi.[119]

Sonraki aylarda Kosova, her mikro bölgede şefler ve onların tarafları arasındaki mücadelelere sahne olmaya devam etti. 1907-1908'de dinler arası çatışmalar da, daha yukarıda gördüğümüz üzere, keskinleşti. Yetkili makamlar ise, bölgelerinde asayişi korumak amacıyla, bir anlamda *besa* yapılmasını sağlayacak şekilde davranıyorlardı. 1908 yazının başında, Şemsi Paşa'nın teşvik ettiği yeni bir protesto toplantısı –meşhur Ferizoviç toplantısı/Firzovik *besa*'sı– hiç beklenmedik bir boyut alarak Sultan Abdülhamid'in Kanun-ı Esasi'yi yeniden ilan etme kararı almasına yol açtı. Şemsi Paşa'nın Manastır'da öldürülmesinden sonra, bu toplantı saflarındaki Necip Draga gibi Arnavutları kullanan Üsküp'teki Jön Türkler tarafından derhal araçsallaştırıldı. Ve bu kez kullanma işlemi doğrudan sahada yapıldı.

Bu kullanma nasıl gerçekleşti? Temmuz 1908'de yapılan Ferizoviç toplantısı başlangıçta yerel nitelikteydi. Üsküp Demiryolları Okulu tarafından öngörülen bir geziye karşı çıkan Priştine, Kaçanik ve Prizren kazalarından Arnavutların bir gösterisi söz konusuydu. 1908 yazı başında, Rusya ile İngiltere arasında yapılan Reval görüşmeleri ve Avusturya-Macaristan hükümeti tarafından Sancak demiryolu hattı için hazırlık çalışmalarının başlatılması Avrupalılara duyulan hıncı artırmıştı. Ama toplantı daha sonra başka bir gö-

119 HHStA, PA XXXVIII/386, von Zambaur, Mitrovica, 9/1/1906, 18/2/1906, 23/2/1906, 9/3/1906, 16/3/1906, 26/3/1906, 12/9/1906; *Drita*, no: 74, 1/3/1906, s. 4.

rünüme büründü: Kosova vilayetinin tüm bölgelerinden şefler katıldılar ve yabancı varlığına karşı düzenlenen bir gösteri önce reformlara karşı bir gösteriye, sonra da Kanun-ı Esasi'nin yeniden ilan edilmesini isteyen bir mitinge dönüştü.

Bazı Avusturya-Macaristan konsolosluk raporlarına göre, toplantı bizzat Şemsi Paşa tarafından teşvik veya manipüle edilmişti. Her ne olursa olsun, Şemsi Paşa'yı öldürdükten sonra ayaklanan Arnavutları kendi yanlarına çekip kullanmayı başaranlar Jön Türkler oldu. Toplantıyı dağıtmakla görevlendirilen Üsküp jandarma komutanı Albay Galip Bey, bir İTC üyesi olarak, üç Arnavut ileri gelenin, Üsküp'te İTC'nin önemli üyelerinden olan Necip Draga'nın, kardeşi Ferhad'ın ve Djakovica'lı Bayram Curri'nin yardımıyla, bu toplantıyı Jön Türk davası adına kullandı. Onlar gelinceye kadar sadece bir *besa* söz konusu iken, üç ileri gelen Kanun-ı Esasi'nin yeniden ilan edilmesi talebi hakkında Kosovalı şeflerle görüşmelere başladılar. Bir Avusturya-Macaristan raporuna göre, isyancı şeflerin tepkileri çok farklıydı: Güney bölgelerinden (Üsküp, Kalkandelen, Gnjilane, Preşevo, Kumanova ve Prizren) bundan yanaydı; Vuçitrn, Peç ve Mitrovica'lılar tamamen karşıydı; Djakovica'lı, Lume'li, Priştine'li ve Novipazar'lı bazı şefler müteredditti; toplantıda hazır bulunmayan Sancak temsilcileri ise görüşlerini telgrafla bildireceklerdi. O zaman Jön Türkler, namazın ardından ulemadan birinin bir konuşma yapıp, Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konmasını istemenin şeriat istemekten bir farkı olmadığını ilan etmesini ayarladılar. O zaman bir yönde bir *besa* bağıtlanması ve Osmanlı makamlarına bu yönde bir telgraf gönderilmesi karara bağlandı. Kosovalı şefler ile Jön Türkler veya Arnavut milliyetçileri arasında nasıl büyük bir fark bulunduğu görülüyor. Ve Firzovik besası, gerçek manada bir manipülasyon sonucunda, o sırada Makedonya'da ilerlemekte olan devrime katkıda bulundu.[120]

Güney bölgelerinde bu tür isyanlar çıkmadı, çünkü reformlar o bölgelerde uygulamaya zaten konmuştu ve buraları istisnai bir statüden yararlanmıyorlardı. Ama orada yaşanan bir hadise de gerçek anlamda bir milliyetçilik tezahürü olmamakla birlikte, zaman zaman öyle yorumlanmıştır: Haydut ve kaçak çetelerinin oluşması. Asker kaçakları Osmanlı döneminin son yıllarında çoğalmıştı. Çok uzun ve (özellikle Yemen'e gidildiğinde) tehlikeli bir askerlik hizmetinden kurtulmak isteyen, ordudan kaçan veya yetkili makamlar tarafından çeşitli nedenlerle –intikam cinayeti, vergi ödememe, vb.– aranan

120 PA XXXVIII/386, Mitrovica, 20/7/1908; Külçe, 1944, s. 348-350; Hanioğlu, 2001, s. 271-273; Skendi, 1967, s. 342-343 ve Gawrych, 1980, s. 107-110.

kişiler söz konusuydu. Bu çetelere katılıp dağda yaşıyor ve kimi zaman eşkıyaya dönüşüyorlardı.[121]

Bazı bölgelerde, ileri gelenler yerel hegemonya mücadelelerinde yeri geldiğinde haydut çetelerine dayanma alışkanlığına zaten sahiplerdi. Dolayısıyla Arnavutçular da kanun dışı kişilerden oluşan bu çetelere dayanabilir veya en azından onları Abdülhamid rejimine karşı Arnavut davasının temsilcileri olarak gösterebilirlerdi. 20. yüzyılın başlarındaki en meşhur asker kaçaklarından biri olan Malik Bey Fraşeri, Faik Konica'nın *Albania*'sında milliyetçi bir asi olarak betimlenmişti. Aslında Malik, 1897'de Prişte'deki Bektaşi tekkesiyle çatışmaya girdiklerinden beri, Kelycre/Klisura beyleriyle yerel iktidar konusunda çekişen bir beydi. Henüz belirlenemeyen bir nedenle –belki hasımlarıyla başa çıkabilecek durumda değildi, belki onlar tarafından milliyetçi diye ihbar edilmişti veya kendisine hakaret eden bir kuzenlerini öldürmüştü– Yunanistan'a kaçarak orada bir çete kurdu ve çeşitli suçlar işledi. O yıllar süresince, Yunanistan'dan da mali destek aldığı söylenmektedir. Ama 1903'te, Klisura beylerinin müttefiki olan Yanya vilayeti jandarma komutanı Esad Paşa gözden düşünce, Malik Bey geri dönebildi ve Abdülhamid tarafından kendisini hizaya sokmak amacıyla verilen bir görevi kabul etti.[122]

Yanya vilayetinde ve Makedon sancaklarında milliyetçi çeteler oluşması sonucunda, Jön Türk devriminin arifesinde haydut ve asker kaçağı çeteleriyle milliyetçi çeteler arasında somut bir işbirliği kurulabildi. Ama bu noktada da gerçek bir katılımdan çok, bir kullanma mantığı söz konusuydu.

121 Bkz. Musai, 2000, s. 97 vd.; Vinçani ve Kotini, 2000, s. 8-11.

122 HHStA, PA XXXVIII/419, Ippen, İşkodra, 22/3/1901; PA XXXVIII/391, Kral, Manastır, 20/1/1901; Adhami, 2001, s. 348-349.

10

1908-1912: Çok Sayıda Arnavut Kimliği İnşası

Jön Türk devrimi Osmanlı İmparatorluğu'na birçok siyasal ve sosyal değişiklik getirdi. Bu devrimi izleyen ve Balkan topraklarının hâlâ imparatorluğun parçası olarak kaldıkları dört yıl neredeyse sürekli hale gelmiş bir kriz dönemi oldular.

Dışarıya yönelik olarak Jön Türklerin imparatorlukta hiçbir parçalanmaya izin vermeme hedefi çok geçmeden sarsıldı. Daha Ekim 1908 başında, kâğıt üzerinde hâlâ Osmanlı Devleti'ne bağlı gözüken Bulgaristan bağımsızlığını ilan etti. Hemen ardından, Avusturya-Macaristan otuz yıldır işgali altında olan Bosna-Hersek'i ilhak etti ve Giritliler de Yunanistan'la birleşme taleplerini dile getirdiler. Çifte Monarşi'nin Arnavut vilayetlerine yönelik tavrı giderek tehditkâr bir hal alıyordu. Komşu ülkeler tarafından desteklenen Yunan ve Bulgar çeteleri de henüz yok olmamıştı. Bu nedenle bölünme ve yabancıların açgözlülüğü korkuları yeniden depreşti. Aydınlar gibi, idareciler ve askerler de yine devleti nasıl kurtaracaklarını sorgulamaya başladılar. O andan itibaren, İTC'nin siyaseti, George Gawrych'in vurguladığı gibi, büyük ölçüde "kuşatılmış bir insan zihniyeti" tarafından belirlendi.[1] Üç yıl sonra, yeni bir darbe bu korkuyu iyice elle tutulur hale getirdi: 1911'in sonbaharında İtalya Osmanlı İmparatorluğu'na savaş ilan edip Trablusgarp'a asker çıkardı. Bu olay, Balkan ülkelerinin Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaş hazırlıklarını hızlandırmalarına yol açarak Birinci

1 Gawrych, 1980, s. 206 vd. (özellikle 216).

Balkan Harbi'ne giden yolu açtı. Ekim 1912'de patlak veren bu harpte, Osmanlı orduları bozguna uğradı.

İçeride de bu dört buçuk yıl zarfında pek çok siyasal değişiklik görüldü, en başta da 23 Temmuz 1908'de Kanun-ı Esasi yeniden yürürlüğe kondu. 1908 sonunda ve 1912 başında Meclis-i Mebusan'da görev alacak mebusları belirlemek üzere iki seçim kampanyası yaşandı. Nisan 1909'da patlak veren bir karşı-devrim bastırıldı, ama yine de Sultan Abdülhamid'in otuz yıllık saltanatın ardından hal edilmesine neden oldu. Siyasal mücadele aralıksız sürdü. Hem açık hem de yeraltında süren bir mücadele söz konusuydu, çünkü İttihat ve Terakki Cemiyeti ve rakipleri aynı zamanda gizli cemiyetler gibi davranıyorlardı. İTC iktidara dönem dönem yaklaşıp uzaklaşsa da, göz ardı edilemez yeni bir iktidar odağı haline geldi. 1909 ilkbaharında karşı-devrimin uğradığı yenilgi, İTC'nin konumunu güçlendirdi. 1911'de birkaç aylığına iktidar dizginlerini elinden bırakmak zorunda kalan Cemiyet 1911 sonbaharında yeniden ön plana çıktığı sahneyi 1912 yazında bir kez daha muhalefete bırakmak zorunda kaldı.

Yukarıda söz ettiğim "kuşatılmış insan mantığı" Jön Türkleri, Sultan Abdülhamid'in yaptığından çok daha kararlı bir merkezileşme ve reform politikası sürdürmeye sevk etti. Avrupa'daki sınırlar bu politikanın öncelikli hedefi haline geldi. Kosova vilayetinin ve İşkodra sancağının kuzey kısımlarının istisnai bir statüden yararlanmaya devam etmesi İTC açısından hoş görülebilir bir durum olmaktan çıkmıştı. Bu bölgeleri hizaya sokmak için başlatılan askeri seferler istikrarsızlığı iyice artıran yeni isyanlara yol açtılar. Diğer yandan, adem-i merkeziyetçilik doğrultusunu izleyen ve genellikle Arnavutçuluk renklerine de bürünen siyasal talepler de İTC açısından aynı ölçüde kabul edilemez nitelikteydi.

Bu yeni durum Arnavutçuluğun gelişmesini sağladı. 1908 öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Arnavutçuların sayısı sınırlıydı. Okuyucu ağları oluşmuştu. Makedon sorunu sahada hareketliliğe, "Makedon sancakları"nda gizli bir komite ve birkaç çete kurulmasına yol açmıştı. Ama bu hareketlilik, Abdülhamid rejimine karşı Jön Türk örgütlenmesinin gölgesinde kalmıştı. Halbuki Jön Türk devrimi Arnavutçuluğun kamusal alanda kendini ifade etmesine ve Arnavutçuların da Osmanlı İmparatorluğu topraklarında ağlar halinde örgütlenmesine olanak verdi. Bir Arnavut ulusunun varlığını inkâr etmek, en azından resmen söz konusu değildi artık.

"Arnavut kimliği", kurulan kulüpler, edebi, eğitsel veya dini cemiyetler, müzik topluluklarıyla, açılan okullar, Arnavutça kursları ve matbaalarla,

yayınlanan gazeteler, dergiler ve kitaplarla –yeni eserlerden çok eski eserlerin yeni baskıları– yavaş yavaş kendini etkili bir şekilde belli etti. Burada tüm bu faaliyetleri ayrıntılı bir şekilde anlatmayacağım.[2] Daha çok bunların altında yatan mekanizmalar ve bu faaliyetlerin hedefleriyle ilgileneceğim. Üstelik bu girişimler hakkında genellikle süreyi, yoğunluğu ve kesin kapsamı dikkate almayan dökümler vermekle yetinilmektedir. Oysa ki bazıları gün ışığına bile çıkamamıştır. Bazıları sadece kâğıt üzerinde kalmış veya çok kısa ömürlü olmuştur. Diğerleri çok az sayıda bireyi etkilemiştir. Bazıları da, örneğin Jön Türkler tarafından kullanılmış veya hepsi aynı amaçları gütmeyen Arnavutçuları bir araya getirmiştir.

Gerçekten de, İTC çok geçmeden Arnavut örgütlenmesini denetim altına alma ve İslâm ile Osmanlılığa bağlanan yeni Arnavut'luk inşalarına yön vererek bu alanın kapsamını belirleme çabası içine girdi. Yine de bu politika sadece kısmi bir başarı sağlayabildi. Hatta tepkiler üretti. Arnavutçuluğun gelişmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda oluşum halinde olan Arnavutçular ağıyla çok daha güçlü Jön Türk ağı arasında başlayan mücadelelere yakından bağlıydı. Bu gelişim üzerinde çok etki yapan bir diğer unsur, gerek yerel gerekse merkezi düzeydeki iktidar kavgalarıydı. Bir kriz, hatta ayaklanma fonunun önünde siyasal partilerin, kulüplerin, gizli komitelerin kurulması ve iktidar yarışı, okuyucu ağlarından partizan (*taraf*) ağlarına geçişi hızlandırdı. Ayrıca, 1896 ile 1908 arasındaki Arnavutçuluğu Makedon sorunu ve Hamid mutlakıyetçiliğine karşı mücadele şekillendirirken, artık reform, imparatorluktaki yeni yönetim ve iktidar biçimi sorunları, gündemden hiç düşmeyen imparatorluğun Avrupa'da hayatta kalması sorunuyla birlikte Arnavutçuluğun eklemlendiği problemleri oluşturuyordu.

Yeni bağlam, olaylar ve Jön Türk politikası Arnavutçuluğun Balkan Yarımadası'nın batı şeridinde daha çok yayılmasına yol açtı. Bu etkenler aynı zamanda Kasım 1912'de Arnavutluk'un bağımsızlığının ilan edilmesine ve 1913'te Arnavut Prensliği'nin Büyük Güçler tarafından tanınmasına da neden oldular. Bununla birlikte, sonuca bakarak değerlendirme yapan yaklaşımlardan ve Jön Türk dönemini Arnavutlar açısından genel ayaklanma ve bağımsızlıkla sonuçlanan bir birleşme aşaması olarak sunmaktan kaçınmak gerekir. Arnavutçuluk mutlaka ayrılıkçılıkla ilişkili değildi. Sonradan yapılmış tanıklıklarda "kurtuluş iradesi"nden söz edildiği için, bu konuda tüm taşları yerli yerine oturtmak kolay değildir. Üstelik Jön Türk devrimini izle-

2 Şu kaynaklara başvurulabilir: HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6; Skendi, 1967, s. 366 vd.; Faensen, 1980, s. 64 vd.; ve Yanya vilayeti hakkında, Nikolaidou, 1984.

yen dört yıl, tam aksine, Arnavutlar arasında çok farklı siyasal tavır alışların belirdiği bir dönemi temsil etmektedir. Arnavutlar içindeki farklılıklar öncesinden çok daha güçlü bir şekilde tezahür etmiş ve Arnavut'luk, giderek daha kesin bir dille beyan edilmekle birlikte, çok daha çeşitli başka kolektif kimlik türleriyle eklemlenmiştir.

Örneğin alfabe sorununun yol açtığı tartışmalar, dinler arası farklılıkları silme eğilimindeki hâkim Arnavutçu söyleme karşın, Arnavut'luğun çoğunlukla bir dini kimlikle bileşik halde olduğunu göstermektedir. Bu bileşim türü, 1908 öncesinde, Arnavutçuluğun ilk gelişim dönemlerinde Ortodoks Hıristiyanlarda, Bektaşi Müslümanlarda ve Katolik Hıristiyanlarda oldukça net bir biçimde ortaya çıkmıştı. Jön Türk devriminden sonra ise benzer bir hadise, Jön Türk politikasıyla ilişkili bir şekilde, bazı Sünni Müslümanlarda da billurlaştı.

JÖN TÜRK AĞINA KARŞI ARNAVUTÇU AĞ

Gerçi, Kanun-ı Esasi yeniden yürürlüğe konduktan sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarın dizginlerini her zaman doğrudan elinde tutmadı, ama hem mason locası, hem devrimci hücre, hem komitacı çetesi, hem de siyasal parti görünümüyle her zaman gizli veya yarı-gizli bir baskı grubu oluşturdu. Somut olarak bakıldığında, Selanik'ten hareketle örgütlenmiş ve kurulan kulüpler üzerinden imparatorluğun çeşitli vilayetlerine yayılmış bir ağ söz konusuydu. Bu yapı sonunda taşra idaresi ağına paralel ikinci bir ağ haline gelmişti. Mitingler düzenleyerek, halka açık imza kampanyaları veya boykot kampanyaları başlatarak kitleleri örgütlemeye uğraşırken, basın yoluyla da propagandasını yayıyordu. Gücü, hükümet üzerine de baskı yapabilmesinden ve idari, dini, özellikle de askeri ağları kullanabilmesinden kaynaklanıyordu.[3]

Jön Türk ağı açısından, Rumeli Müslümanları arasında kendine rakip bir ağın gelişmesi hiç de istenilecek bir şey değildi. Ama yeni siyasal durum Arnavutçuların artık doğrudan imparatorluk içindeki bireyleri de örgütleyebilmesine olanak veriyordu. Bir önceki dönemde, İstanbul'da, dağınık okuyucu gruplarının bulunduğu birkaç Osmanlı vilayetinde ve özellikle de diyasporada oluşan ağları sonunda alt-ağlara parçalanmıştı. Bununla birlikte, 1905-1906'da gizli komite kurulunca yeni bir ağ nüvesi oluşmuştu. Ama imparatorluk içindeki bu Arnavutçu seferberlik, çok geçmeden Jön Türk örgütlenmesinin gerisinde kalmıştı. Devrimden sonra, daha önceleri yeraltında veya

3 Georgeon ve Dumont, 1989, s. 593-595.

sürgünde çalışan birçok Arnavutçu faaliyete geçtiler, Osmanlı başkentinde, Selanik'te ve Osmanlı topraklarının batı şeridinde kulüpler, okullar, gazeteler kurdular. Bu girişimlerde bireysel veya yerel bir boyut hemen her zaman bulunmakla birlikte, yolculuklar, mektuplaşmalar, basın, artık kullanılabilen telgraf, Meclis-i Mebusan ve oluşum halindeki bu ağın üyelerinin bir kısmını doğrudan bağlantı içine sokan kongreler yoluyla kulüpler arasında ve Arnavutçular arasında bir ağ şekillenmeye başladı.

Doğmakta olan bu Arnavutçu ağ ve Jön Türk ağının "sert çekirdeği" arasında derhal bir nüfuz mücadelesi ortaya çıktı. Rejim değişikliğini izleyen aylar içinde, Arnavutça eğitimin okullara sokulma denemesi nedeniyle patlak veren "alfabe sorunu" bu mücadeleyi gözler önüne serdi. Çünkü, genelde kabul gören yorumların aksine, "Arnavutlar" ile "Türkler" arasındaki bir ihtilaf söz konusu değildi. Arap alfabesini dayatmaya uğraşan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başlıca amacı Arnavutları –veya Müslüman çoğunluğu– Osmanlıcılık güdümünde tutarak sadakatlerini sağlamak olsa bile, "Arnavutlar" ile İTC arasındaki bir ihtilaf da söz konusu değildi. Nitekim, Arnavutların, hatta bazı Arnavutçuların İTC ağının bir parçası veya onun lehine oldukları gözden kaçırılmamalıdır; Büyük Güçler'in müdahale olasılığı konusunda Jön Türklerle aynı korkuyu paylaşan Midhat Fraşeri buna bir örnektir. Diğer Arnavutlar ise ne Arnavutçu,ne de İTC taraftarıydılar ve ihtilafın dışında kaldılar. Öte yandan, dini bölünmeleri Osmanlı birliği açısından bir engel olarak gören Türkler de –hatta Hüseyin Cahid gibi İTC üyeleri de– Latin alfabesinden yana tavır aldılar.[4]

Alfabe sorunu çevresindeki çatışma yaklaşık üç yıl sürdü. Bu çatışma içinde üç evre ayırt edilebilir. Birincisi, Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhak edildiği Ekim 1908'den 1909 sonbaharına kadar uzanmış, 1909 ilkbaharındaki karşı-devrimin ardından da bir eşik atlanmıştır. Arnavutçu ağın örgütlenmeye, Jön Türk ağının da perde arkasından onun kontrolünü ele geçirmeye veya zayıflatmaya uğraştığı bir dönem söz konusudur. 1909 sonbaharından 1910 ilkbaharına kadar süren ikinci evre, iki taraf arasında açık çatışma dönemidir. 1911 yılının başına kadar uzanan son evre ise Arnavutçu ağın parçalanma dönemidir.

Bir Arnavutçu ağ kurulması zor bir görevdi, çünkü ortaya çıkan farklı kulüpler, okullar ve gazeteler bölgesel, hatta yerel ve kişisel girişimlerden

4 Kaleshi, 1969, s. 107-108; Ertem, 1991, s. 142 ve Şimşir, 1992, s. 47. Hüseyin Cahid'in büyükbabasının İşkodra şehrinin ileri gelenlerinden biri olduğunu kaydetmekte de yarar olabilir (Çankaya, 1968-1969, s. 648).

kaynaklanıyordu. Arnavutçular arasında siyasal ayrılıklar, çıkar ayrılıkları, görüş farklılıkları mevcuttu. Bazılarının İTC ile yakın bağları vardı, diğerlerinin yoktu. Bazıları Büyük Güçler'in müdahalesinden korkuyordu. Diğerleri ise tam tersine o anki girişimlerinin desteklenmesinde Avusturya-Macaristan veya İtalya'dan medet umuyor veya Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi durumunda –zayıf da olsa– bir Arnavut devleti kurulursa dış yardımın gerekli olacağını düşünüyorlardı. Bazılarının da Balkan ülkeleriyle bağları vardı. Kimileri de her şeyden önce, yok olmamak için, anadilde eğitimi geliştirmek, bilgiyi yaygınlaştırmak ve ekonomik kalkınmayı teşvik etmek gerektiği kanısındaydı. Başkalarına göre, imparatorlukta adem-i merkeziyet, hatta özerklik şarttı. Başlıca üç kulübün –Manastır, Selanik ve İstanbul– tavırları birbirinden farklıydı ve kendi bünyelerinde de bir görüş ittifakı yoktu.

Ancak, devrim sonrasında bir ağ oluşturma dinamiği yine de mevcuttu. Bunu hızlandıran başlıca olay, Kasım 1908'de alfabe sorununu bir çözüme bağlamak amacıyla düzenlenen Manastır kongresi oldu. 1896'dan 1908'e kadar uzanan süreçte, bu sorunun Arnavutçular arasındaki ayrılık ve bölünmelerin odak noktasında yer aldığını bir önceki bölümde görmüştük. Dolayısıyla ortak bir alfabede uzlaşmak söz konusuydu; Çifte Monarşi temsilcileri de 1908 öncesinde bu noktaya varabilmek için Bükreş'te bir meclis toplamayı düşünmüşlerdi.

Böyle bir toplantı, sadece alfabe sorunuyla sınırlı kalmayarak, ortak bir Arnavutçu dinamiğin varlığını da gösterecekti. Delegeler listesi incelendiğinde, Arnavutçuluğun o güne dek yaşadığı ayrışık gelişimi yansıttığı fark edilmektedir: Hıristiyan delegeler, nüfusun çok daha küçük bir bölümünü temsil etmelerine rağmen, Müslümanlardan biraz daha kalabalıktı; delegelerin yarısı "Makedon sancakları"ndandı; bu durumun nedeni hem kongrenin yeri –Manastır– hem de Arnavutçuluğun bu bölgelerde ve çoğunlukla bu bölgelerden gitmiş bireylerden oluşan kolonilerde sağladığı başarıydı; beş delege Yanya vilayetindendi; otuz iki katılımcının sadece üçte biri kuzey bölgelerindendi, bunların içinde dört İşkodralı, bir Draçlı Katolik, Elbasanlı iki Ortodoks, Tiranlı bir Müslüman (Refik Bey Toptani), Üsküplü bir Katolik ve iki Müslüman memur ve hem İTC'nin hem de görevli olarak bulunduğu Manastır'daki Arnavut kulübünün üyesi olan Prizrenli bir Müslüman subay vardı.

Kongre kararları da ayrılıkları yansıtıyordu, çünkü sonuçta iki alfabe arasında bir karar vermek mümkün olmamıştı. Bu alfabelerden biri hafif değişikliklere uğratılmış İstanbul alfabesi, diğeri ise İşkodra'daki *Bashkimi* cemiyetininkine yakın olan ve günümüzde kullanılan alfabeye aşağı yukarı

uyan Latin alfabesiydi. Demek ki 1908 öncesinde Arnavutçular arasında var olan bölünmeler ve rekabetler tam olarak aşılamamıştı. Bir yanda, Frashëri alfabesinden yana olan Güneyli Müslümanlar vardı; onlara *Bashkimi* cemiyetinin amansız hasmı Ndre Mjeda da katılmıştı; diğer yanda, Güneyli Hıristiyanlar vardı: iki Protestan misyoner, Gjergj Qiriazi ve Grigor Cilka, iki Ortodoks Hıristiyan –ABD'deki *Kombi* gazetesini yönetmiş olan Sotir Peci ve Elbasanlı bir eczacı– ve *Bashkimi* alfabesini destekleyen iki Katolik, Gjergj Fishta ve Luigj Gurakuqi vardı. Yarım bir başarısızlık söz konusu olmasına karşın, bölünmeleri öne çıkarmamak için sonuç böyle yansıtılmadı. Zaten daha çok dış nedenlerden, halkın birbirinden ayrışan taleplerinden söz edildi. Halbuki bir yarım başarısızlık söz konusuydu, çünkü bazı yorumların aksine, amaç Latin temelli alfabe ile İTC'nin yeni yeni öne çıkarmaya başladığı Arap alfabesi arasında değil, birçok Latin temelli alfabe arasında bir seçim yapmaktı.[5]

Eylül 1909'da Elbasan'da bir başka Arnavutçu kongre toplandı. Okullar sorununu çözmek için öngörülen bu kongrenin toplanması ilkbaharda patlak veren karşı-devrim nedeniyle ertelenmişti. Toplantı, Manastır kulübü değil, Selanik kulübü tarafından düzenlenmişti. Katılım Manastır kongresi kadar geniş çaplı olmadı, bu da hem kongrenin yeterince duruyurulmuş olmaması, hem de karşı-devrimin yol açtığı gergin siyasal ortamla açıklanabilir. Elbasan kongresi sadece güney bölgelerden ve Orta Arnavutluk'tan gelen delegeleri bir araya getirdi. İşkodra'dan, Kosova vilayetinden ve Vlore'den hiçbir delege toplantıya katılmadı. Sadece Üsküp kulübü Midhat Frashëri tarafından temsil edildi. Tiran ve Draç delegeleri ise çok geç, kongre tamamlanırken gelebildiler. Katılanların sadece üçte biri Hıristiyandı; Manastır'da görevli İtalyan konsolosunun söylediklerine göre, içlerinde yer alan üç Protestan misyoner, Avusturya-Macaristan'ın desteğiyle büyük bir rol oynadılar. Manastır kadınlarını temsilen gelen bir kadının ise tartışmalara katılamadığı belirtilmişti.

Bu kongre sırasında alınan başlıca kararlar eğitim sorununa ilişkindi. Nitekim, Arnavutça öğretebilecek öğretmenler yetiştirmek amacıyla Elbasan'da bir öğretmen okulu açılması karara bağlandı. Bu kuruluş, altı kişiden oluşan eğitim kadrosuyla 1 Aralık 1909'da kapılarını açtı. İki Arnavutçu, So-

5 HHStA, Adm. Registratur F27/47, Kral, Manastır, 9/11/1908; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, de Visart, Manastır, 25/11/1908; AMAE, NS Turquie, c. 16, Manastır, 25/11/1908; *Dituria* (Selanik), no: 1, 1/1/1909, s. 40-41; Skendi, 1967, s. 370 vd.; Vishko, 1989; Trix, 1997 ve 1999, s. 265-267; Osmani, 1999, s. 457 vd.

tir Peci ve Luigj Gurakuqi de eğitmenler arasındaydı. Elbasan kongresi, Korçe'de *Perparimi* (İlerleme) adında bir cemiyet kurulmasına da karar verdi. Bu cemiyetin görevi, Arnavut okullarının bakımı ve okul kitapları basılması için kaynak toplamak olacaktı. Delegeler, Arnavutçu ağın yapılandırılmasına ve merkezileştirilmesine yönelik kararlar da aldılar. Selanik kulübünün başkanlığını yapan Midhat Frashëri'nin aksi yöndeki görüşüne rağmen, Manastır kulübü merkezi kulüp olarak tanındı. Elbasan'da 1912'de bir başka kongrenin toplanması da öngörüldü. Ayrıca Arnavut gazetecilere Elbasan lehçesini kullanmaları tavsiye edildi. Tüm kulüplerden ve kolonilerden mali destek istemek üzere basında da bir çağrı yapıldı. Özellikle Elbasan öğretmen okulunun kurulması, belli sayıda Arnavutçu tarafından –aralarında toplantıya katılmayanlar da vardı– kabul edilen bir ulusal odak oluşturdu. Örneğin genç mebus Hasan Prishtina, Kosova vilayetinden birçok öğrenciyi bu okula gönderdi. Son olarak, Elbasan toplantısının bir de gizli veçhesi olduğunu belirtmek gerek, çünkü o dönemde çok moda olan illegalite kültürü gereğince, gizli komiteler kurup bunları koordine etmek de kararlaştırılmıştı.[6]

Aslında, Arnavutçu girişimlerin koordinasyonu, tektipliği ve gücü, özellikle telgraf kulüpler arasında bir iletişime olanak verse bile, sahada kendi içlerine kapalı halde örgütlenmiş birkaç Arnavutçunun alabileceği kararlara uymaktan uzaktı.[7] Diğer yandan, bu çabalar en başından itibaren kısmen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin denetimindeydi. Arnavut kulüplerinin bazı üyelerinin İTC üyesi veya Cemiyet yandaşı olması da bunu kolaylaştırıyordu. Örneğin Selanik kulübünün başkanlığını, İTC'ye yakınlığı 1910'a kadar süren Midhat Frashëri yürütüyordu. İlk zamanlarda başkan yardımcısı genç Arif Hikmet'ti; çok geçmeden Arap alfabesinin propagandasını yapmakla görevlendirildi ve sonunda rakip bir ağın başlıca bağlantı noktalarından biri haline geldi. İstanbul kulübü de Jön Türklere çok yakındı. 1908 yılının sonunda, Arnavut vilayetlerini dolaşıp Latin alfabesini Müslümanlar arasında tanıtmak, ama daha da önemlisi Müslümanları Kanun-ı Esasi'nin ve yeni rejimin yanına çekmek üzere ulema başkanlığında iki heyet gönderdi. O dönemde Ohri, Debre/Debar bölgelerinde ve Kosova vilayetinde gizli Arnavut komitelerinin kurulması söz konusuydu. Ama bu işle görevlendirilen kişi İTC

6 Buda ve Domi, 1972, s. 379 ve 381-388; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Manastır, 21/9/1909; Pacco 669, Bernardi, Manastır, 10/2/1910; AMAE, NS Turquie, c. 17, Ferté, İşkodra, 29/3/1910; *Tomorri* (Elbasan), no: 1, 10-23/3/1910, s. 1, no: 2, 20/3/1910, s. 2, no: 12, 30/6/1910, s. 1-2; *Leka*, Numer i veçante, 1942, s. 39; Skendi, 1967, s. 381-383.

7 Örneğin, Buda ve Domi, 1972, s. 364 ve 367-368. Jön Türk devriminden sonra bir Türk milliyetçiliğinin inşasında telgrafın önemi hakkında, bkz. Berkes 1998, s. 328.

tarafından atanan yeni Manastır müftisi Recep Voka olduğuna göre, Arnavutçuluğun İttihat ve Terakki Cemiyeti lehine kullanılmasına yönelik bir girişim de söz konusu olabilirdi.

Manastır'da Jön Türkler, Güneyli Arnavutlar ile vilayet merkezinde görece kalabalık bir topluluk oluşturan Debre/Debarlılar arasında olabilecek bölünmeleri ve duyarlılık farklılıklarını kullanarak Arnavut kulübünü zayıflatmayı denediler. 1908'in Eylül ayı ortasında Abdurrahman Bey ve Debre/Debar müftisi Vehbi Efendi, Arnavut kulübü kurulmasını, hazırlık tartışmalarına davet edilmedikleri ve yönetim kurulunda temsil edilmedikleri bahanesiyle, engelleme noktasına geldiler. Kulüp nizamnamesinin bazı maddelerinin değiştirilmesini, özellikle de dinler arası eşitlik hakkındaki maddenin iptalini istiyorlardı. Niyetleri, kulübe Müslüman bir nitelik vermekti. Hatta daha sonra kendi kulüplerini kurma kararını bile aldılar. Bununla birlikte İTC bu taktikten vazgeçti ve bir orta yol bulmayı tercih etti; 20 Ekim 1908'de Midhat Bey Frashëri'yi Selanik'ten getirtti ve iki kulüp birleştirildi. Ayrıca İTC, kulüp yönetim kuruluna kendi davasına sadık adamları sokmaya da dikkat etti. Hatta bunlardan biri ve o sırada henüz müftilik adayı olan Recep Voka başkan seçildi. Kulüpte yaklaşık 160 "Geg" ve 70 "Tosk" üye bulunurken, yeni yönetim kurulunda beş "Geg" ve beş "Tosk" yer alıyordu.[8] Daha sonra da, İTC Manastır Arnavut kulübü üzerinde baskı yapmayı sürdürdü, hatta kulübü Jön Türk propagandasının bir kanalı olarak kullandı. Örneğin, Mart 1909'da kulüp tüm Arnavut kulüplerine İTC tarafından hazırlanmış ve Arnavut kulüplerinin dil meselesiyle kendilerine uygun gelen harflerle ilgilenmekte serbest olduklarını, ayrıca Osmanlılarla birlikte düşmanlara karşı mücadele etmek gerektiğini belirten bir tamim gönderdi.[9] Devrimi izleyen ilk aylarda Yanya vilayetinde İTC'nin "Rum tehlikesi"ne karşı da Arnavutçuluğu kullandığını ileride göreceğiz.

Bununla birlikte, bu araçsallaştırma ve içeriden denetleme politikası yerini yavaş yavaş başka bir politikaya bıraktı. Bosna-Hersek'in Ekim 1908'de Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı Jön Türklerin tepkisine yol açmıştı. Özellikle de, Arnavutçular tarafından resmen benimsenen alfabeler Latin temelli olduğu için, hemen hemen tüm Arnavutçuların üzerinde uzlaştığı bahislerden biri –eğitimde anadil kullanımının geliştirilmesi– artık hassas bir konu

8 HHStA, PA XIV/5, Tomar XI/6, Tahy, Manastır, 15/9/1908 ve 26/10/1908; AMAE, NS Turquie, c. 16, Guillois, Manastır, 21/10/1908.

9 Buda ve Domi, 1972, s. 75 ve 81; HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Selanik 7/9/1908; Posfai, Manastır, 7/12/1903; Kral, İşkodra, 8/12/1908; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Üsküp, 23/11/1908; İşkodra, 21/12/1908; *Leka*, Numer i veçante, 1942, s. 18; Skendi, 1967, s. 373 vd.

haline gelmişti. Arnavutçanın, ondan da önemlisi alfabenin devlet okullarına sokulması sorunu, özgürlük, merkeziyetçilik, adem-i merkeziyetçilik sorunlarıyla olduğu kadar, imparatorluğun toprak bütünlüğü sorunuyla da iç içe geçiyordu. Ama İTC üyelerinin önemli bir bölümü için, imparatorluğun gayrimüslim unsurlarının sadakatine inanmak artık düşünülemezdi ve öncelikle Müslümanlar arası dayanışmayı sağlamak can alıcı bir önem kazanıyordu. O halde güçlendirilmesi gereken doğal bağ İslâm'dı.[10] Bu anlamda, bazı Müslümanlara göre Latin alfabesinin kullanımı kabul edilemezdi. Selanik ve İstanbul gazetelerinde bu konuda yaşanan tartışmaya ileride döneceğim.

Bu yeni politika, İTC'yi Arap alfabesini öne çıkarmaya itti.[11] İki kişi bu yönde çalışmaya başladı. Bunlardan ilki, Kumanova'lı (Makedonya) genç Arif Hikmet'ti. Üsküp idadiyesinden mezun olduktan sonra, 1904'te Lume Arnavutlarının ayaklanmasını destekleyerek sivrilmişti. Bu sayede, Osmanlı makamlarından Selanik'teki umumi müfettiş Hilmi Paşa'nın yanında bir mevki almıştı.[12] Daha Mayıs 1909'da, Latin harflerinden yana olan Arnavutçular ona bir muhalif olarak saldırıyorlardı. İkinci kişi ise, yeni Manastır müftisi Recep Voka'ydı. Tetova/Kalkandelen'li (Makedonya) olan Voka'nın Arnavutça okumayı 1900'e doğru Manastırlı Protestanlar sayesinde ve onların Hıristiyan din kitaplarını okuyarak öğrendiğini görmüştük. Firzovik besasında küçümsenemeyecek bir rol oynadıktan ve yeni rejim tarafından bu önemli Rumeli vilayetinin müftiliğine getirildikten sonra, İstanbul'da çıkan bir Bulgar gazetesi olan *Vesti*'ye şöyle bir demeç vermekte duraksamamıştı:

> "Arap harflerini kullanırsa, [Arnavut] idari dil olan Türkçeyi daha kolay öğrenebilecektir. Bu şekilde bir yandan devlet idaresinde daha çok Arnavut yer alabilecek ve diğer yandan da bizi Türkiye'nin dönmeleri [olarak gören] Türkler arasında hakkımızda var olan kötü düşünceleri bertaraf etmemiz kolaylaşacaktır."[13]

Recep Voka Arap harfleriyle Arnavutça bir alfabe kitabı da hazırladı; bu kitabın taşbaskısı çok geçmeden İTC kanallarından dağıtılmaya başlandı. Şubat 1909'dan itibaren Çameri'deki Filiates/Filat kulübü gibi Jön Türk kulüpleri Arap harfleri lehine propagandaya başladılar. Arap harfleriyle hazırlanan al-

10 Hasan Kayalı (1997) Jön Türklerin merkezileştirme politikalarında, siyasal hasımlarının iddialarının aksine, bir "Türkleştirme" politikasından çok İslâm'a dayandıklarını göstermiştir.

11 İTC'nin en önde gelen üyelerinden Talat Bey açıkça bu politikayı destekliyordu (Gawrych, 1980, s. 305).

12 HHStA, PA XXXVIII/402, Lejhanec, Prizren, 18/9/1907.

13 Kaleshi, 1969, s. 110-111.

fabe kitapları İstanbul'daki Arnavut kulübü tarafından İşkodra şehrindeki birçok önemli şahsiyete gönderildi. Bazıları da devlet makamları tarafından Üsküp, Priştine, Peç, Djakovica, Kalkandelen ve Gostivar'da dağıtıldı. İttihat ve Terakki Cemiyeti Osmanlı başkentinde de ulemayı seferber etti. Şubat 1909'da Arap alfabesini desteklemeyi amaçlayan bir ulema cemiyeti kuruldu.[14]

Arnavutçuların bu politikaya karşı oldukları bölgelerde, ilk sürtüşmeler belirdi; bunların aynı zamanda yerel düzeydeki iktidar kavgalarını da yansıttığını göreceğiz. Cemiyet sistemli olarak, özellikle Ergiri/Gjirokastër ve Tiran'da açıkça aleyhine olan Arnavutçuları marjinalleştirmeye uğraştı. Karşıdevrimin uğradığı yenilgi, "gericileri" cezalandırma bahanesiyle fazla can sıkıcı hale gelmiş Arnavut milliyetçilerini tutuklama olanağı vermişti. Jön Türk ağıyla Arnavutçu ağ arasındaki ilişkiler bu nedenle giderek gevşedi.[15] Yine de, bazı uzlaşma girişimleri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bu tür ayrılıklardan çekindiğini göstermektedir. Bu nedenle Arnavutçulara, Cavid Paşa'nın birliklerinin geçici olarak geri çekilmesi ve Arnavutçanın rüşdiye ve idadiyelere mecburi ders olarak konması gibi tavizler verildi. Ayrıca, Jön Türk devriminin birinci yıldönümü vesilesiyle Temmuz 1909'da Debre/Debar'da bir kongre toplanması çağrısı yapıldı. Bu kongrede, Selanik de dahil olmak üzere beş Rumeli vilayetinden delegeler bir araya geldi. "Osmanlı Arnavud İttihat ve Meşrutiyet Kongresi" adına rağmen, katılanların hepsi Arnavut değildi. Demek ki burada karşımıza yeniden, beş vilayeti çeşitli etnik bileşenleri olan bir "Arnavutluk"la özdeşleştirme eğilimi çıkmaktadır.

Kongre kararları arasında, İTC tarafından devletin istikrarını temin etmek üzere gündeme getirilen noktalar vardı: Bir Osmanlı kimliğinin ve imparatorluğa sadakatin yeniden beyan edilmesi; İslâm'la bağdaşmayan hiçbir yanı bulunmayan Kanun-ı Esasi'ye bağlılık ve Türkiye'nin Avrupa'dan silinebileceği fikrinin inkârı; Kanun-ı Esasi'yi savunmak için savaşmaya hazır olma iradesi; her türlü iç veya yabancılarla bağlantılı isyanı bastırma kararlılığı; zorunlu askere almanın henüz uygulanmadığı yerlere de sokulması konusunda uzlaşma.

Bununla birlikte, kongre kararları bu kadarla kalmıyordu. Tartışmaların ardından başka bazı maddeler de eklendi ki, bunlar da İTC'nin çıkarlarına aykırı değildi. Huzur ve adalete saygı gösterilmesi, *deruhdecilik*'in (köyle-

14 HHStA, Adm. Registratur, F27/47, Kral, İşkodra, 28/6/1909 ve Adamkiewicz, Üsküp, 25/5/1909; HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Posfai, Manastır, 7/3/1909; Skendi, 1967, s. 377.

15 Örneğin Ohri'nin Arnavutçu beyleri tutuklandı (ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Manastır, 25/5/1909). Bu tutuklamalara karşı tepki göstermek amacıyla Arnavut kulüpleri ağını seferber etme denemesi bunu izledi (HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Posfai, Manastır, 25/5/1909).

re uygulanan bir tür çapul) kaldırılması, ordunun kolay yer değiştirebilmesini sağlayacak ve ekonomik kalkınmaya yardım edecek ulaşım yollarının inşası gibi konular söz konusuydu. Askeri seferberliğin düzenlenmesine ve Yemen ile Hicaz gibi sıcak bölgelere asker gönderilmesine ilişkin maddeler de vardı. Karadağ sınırı sorununun hükümet tarafından çözümlenmesi talep edilmişti. İdare konusunda, vilayetlere gönderilen memurların yerel âdetleri bilmesinin şart koşulması isteniyordu. Öşür ve rejiye ilişkin bazı maddeler de vardı. Eğitim konusunda ise birçok talep dile getirilmişti: Bir medrese reformu, öğretmen okullarının açılması, okullarda din felsefesine ve Kur'an eğitimine daha fazla yer verilmesi, Rumeli'de bir fakülte ve Arnavutluk'un her yerinde masrafları hükümet tarafından karşılanacak her düzeyde okullar açılması, bunlarda Arnavutça eğitimin mecburi hale getirilmesi, alfabe tercihinin halka bırakılması. Aynı zamanda Ortodoks Hıristiyanlar, Ulahlar ve Arnavutlar için, eğitim kurumlarının Kilise'den ayrılıp Maarif Nezareti'ne bağlanması istenmişti. Son olarak, kardeşlik ve birliği güçlendirmek amacıyla, toplumun tüm unsurlarından oluşacak komisyonlar kurulmalıydı ve ertesi yılın sonbaharında yeni bir kongre toplanması da karara bağlanmıştı.

Çok çeşitli türdeki ve çoğu da kâğıt üzerinde kalan bu maddeler, ayrıca tutanakları Türkçe ve Arnavutça risalelerde yayınlanan tartışmalar, ayrışan anlayışlardan ve çıkarlardan olduğu gibi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin isteklerine boyun eğiş oranlarındaki farklılıklardan da kaynaklanan birçok tavır bulunduğunu göstermektedir. Zaten Ohri ve Resne delegeleri –Eyüp Sabri ve hürriyet kahramanı meşhur Resneli Niyazi– sadece başlangıçta öngörülen ilk beş maddeye imza koymak istemişlerdi.[16]

İkinci evreye (sonbahar 1909-ilkbahar 1910) İTC yönetiminin sertleşen tavrı damgasını vurdu; özellikle çetelere karşı yeni baskı kanunları kabul edildi. Bu evre aynı zamanda Cavid Paşa'nın Prizren'in güneybatısındaki Lume bölgesinde asayişi geri getirmek üzere uyguladığı tedbirlerin de sonucuydu. İçlerinde Arnavutçuların da yer aldığı muhalifler bu tedbirleri sert bir biçimde eleştirdiler. Bu evre, Latin alfabesinin lehinde ve aleyhinde olan iki "taraf", yani ana Arnavutçu ağ ile İTC'nin sert çekirdeği arasında açık mücadeleyle de eşanlamlıydı.

Bu mücadele çeşitli şekillerde kendini gösterdi. Önce, bir fon olarak, basında alfabe konusunda süren tartışma şiddetlendi, hatta sert bir polemik halini aldı. En çarpıcı metinlerden biri, Osmanlı topraklarının en batı şeridin-

16 Buda ve Domi, 1972, s. 378; Ypi, 1918; Ilıkan, 1999; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Manastır, 3/8/1909; HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/7, Posfai, Manastır, 2/8/1909.

den bir grup mebusun 19 Ocak 1910'da *Yeni Tanin*'de yayınlanan açıklamasıydı. Arnavutlar ile Türkler arasındaki bağ, yani Müslümanlık adına Latin harflerini reddeden bir muhtıra söz konusuydu. Elbasan mebusu Ali, Üsküp mebusu Seyid İdris, Priştine mebusları Şaban Emin ve Fuat, Plevlje-Taşlıca mebusu Ali Vasfi, Prizren mebusu Yahya, (Prizren mebusu Mehmed Emin adına) Seyid Yahya, İşkodra mebusları Rıza ve Murteza, Manastır mebusu Mehmed Vasıf, Peç mebusları Mahmud Bedri ve Ahmed Hamdi, Debre/Debar mebusu Hasan Basri ve Sjenica mebusu Hasan Muhiddin tarafından imzalanmıştı. Demek ki on dört imza sahibinden on biri Kosova vilayetinden ve İşkodra sancağındandı. Sadece üçü "Makedon sancakları" ve Debre/Debar sancağındandı. Yanya vilayetinden hiç kimse yoktu.[17]

Zaten, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sahada Arnavutçu ağa karşı kullandığı başlıca "silah" dindi. Yine de, artık kitleleri seferber edebilmek söz konusuydu. Bu nedenle Arap alfabesi lehine mitingler düzenlendi. Örneğin, 6 Ocak 1910'da Manastır'daki İshakiye Camii'nin çevresinde 5.000 kadar Müslüman toplandı; çoğu Manastır ve Ohri civarındaki köylerden gelmişti. Ulema, konuşmalarında Latin alfabesinin kullanılmasının şeriata aykırı ve Müslümanların birliği açısından tehlikeli olduğunu, yabancı güçlerin nüfuz sahibi olmalarına yol açtığını söylüyorlardı. Üsküp, Elbasan, Ohri ve Korçe'de de benzer başka mitingler düzenlendi, ancak buralarda daha sınırlı bir başarı elde edilebildi. Bu vesilelerle, başlarını müftilerin çektiği önde gelen şahsiyetler dilekçeler imzalıyor ve bunlar hem Babıâli'ye hem de Meşihat'a (Şeyhülislâmlık) gönderiliyordu. Ayrıca müftiler, bölgelerindeki çeşitli kazalara Arap alfabesini öven tamimleri göndermekle görevlendirilmişlerdi. Bazı durumlarda, bu işe idari hiyerarşi de dahil ediliyordu. Özellikle Kosova vilayeti valiliğine Mazhar Bey'in atanması bu yönde bir işlemdi.[18]

Ama İTC'nin asıl kullandığı araç, ulema ağıydı. Hatta en yüksek dini makamları bile seferber etti. 11 Şubat 1910'da *Tanin* gazetesinde İstanbul'daki Arnavut ulemanın bir bildirgesi yayınlandı. Bunlar, Arnavut halkı Osmanlı ve Müslüman olduğu için, Arap harflerini kullanıp "yabancı" harfleri reddetmesinin "dini ve milli" bir zaruret olduğunu açıklıyorlardı. Bildirgeye imza atan on altı ulemanın çoğunluğu Fatih medresesinde ders veriyordu. Birkaçı da dini idarede görev yapıyordu. Ayrıca içlerinde Manastır müf-

17 Kaleshi, 1969, s. 94-95. *Shqipetari* gazetesinde (no: 6, Şubat 1910, s. 1) çıkan bir makalede, Müfid Bey Libohova muhtıraya imza atanların çoğunun Arnavut olmadığını ileri sürüyordu.

18 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Manastır, 10/2/1910, 4/3/1910; HHStA, Adm. Registratur 27/47, Adamkiewicz, Üsküp, 4/2/1910; Vlora, 1911b; Skendi, 1967, s. 383 vd.

tisi Recep Efendi de vardı. Üç istisna dışında, hepsi kuzey bölgelerinden, özellikle de Kosova'dandı.[19] Bunda da şaşırtıcı bir yan yoktu, çünkü Kuzey Arnavutluk asıllı ulemanın bu tarz bir kariyeri Güneyli ulemadan daha çok tercih ettiğini yedinci bölümde görmüştük. Bu bildirge çıktıktan kısa bir süre sonra, Osmanlı başkentinde bir başka Arnavut ulemanın öncülüğünde Arap alfabesini öne çıkarmak amacıyla bir eğitim kulübü kuruldu. Ancak, bu kulüp ancak bir sonraki evrede gerçek anlamda aktif olabilecekti; bu konuya tekrar döneceğim.

Arnavutçu ağ ise bir karşı-seferberlik dalgasıyla bu hareketlenmeye cevap vermek istedi. Şubat 1910 boyunca Latin alfabesi lehine Elbasan, Berat, Permet ve Korçë'de birçok miting düzenlendi; Korçe'deki mitinge tüm civar bölgelerden gelen yaklaşık 8.000 kişi katıldığı söyleniyordu. Osmanlı makamlarına da karşı dilekçeler gönderildi. Bu seferberlikte Bektaşi ağı geniş ölçüde kullanıldı. Permet'teki mitingi büyük bir nüfuz sahibi olan Baba Abidin yönetmişti. Korçë'de de Arnavutçular, köy ahalisini gösteriye getirebilmek için Bektaşi babalarının yardımına başvurdular. Bazı durumlarda, Latin harfleri propagandasına Bektaşi ağını genişletme çabaları eşlik etti. Berat'ta yeni bir tekke kurmak isteyen bir baba milliyetçiler tarafından desteklendi. Aynı dönemde tarikatın Vlore'de de bir dergâh açması söz konusuydu. Yanya vilayetinde ve Korçë bölgesinde Bektaşilik ile ulusal propaganda arasındaki bağ giderek sıkılaşıyordu.[20]

İmparatorluğun en büyük iki merkezi olan Selanik ve İstanbul'da, Latin harfleri lehine harekete geçip dilekçeler yazanlar üniversite öğrencileri oldu. Hatta İstanbul'da bir "Genç Arnavut Münevverleri Cemiyeti" kurdular; bu cemiyetin amacı "eğitimin yaygınlaştırılması yoluyla kardeşlik ve dostluk" için çalışmaktı. Manastır ve Korçë'de, Latin alfabesinin yasaklandığı idadiyenin öğrencileri gürültülü bir şekilde okuldan ayrıldılar.[21]

Arnavutçu ağ, Arap alfabesi lehine halk arasında yapılan ajitasyon karşısında, Nisan 1910 başında Manastır'da toplanan bir kongrede kendi içinde birliği sağlamayı denedi.[22] Bu kongre, "Gegler"in ve "Tosklar"ın "düşmanla-

19 Bkz. Kaleshi, 1969, s. 105-106.

20 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Manastır, 4/3/1910; Stranieri, Yanya, 12/4/1910; HHStA, PA XIV/24, Tomar XIV, 29/3/1910; PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 9/4/1910 (telgraf); Clayer, 1995, s. 288; Nikolaidou, 1984, s. 122; Adhami, 2001, s. 396-399.

21 *Leka*, Numer i veçante, İşkodra, 1942, s. 39-42, 43-44, 50 ve 51-52. Okulu terk eden öğrencilerin fotoğrafı basında yayınlandı (karş. *Shqiptari/Musavver Arnavut*, 1911: Osmanlıca bölümde 100; Külçe, 1944, s. 394).

22 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Manastır, 7/4/1910; HHStA, PA XXXVIII/396, Bornemisza, Manastır, 4/4/1910.

rı"na karşı birlikte harekete geçme iradesini yansıtıyordu. Katılımcıların listesi bu açıdan ilginçtir. Çünkü kuzey bölgelerinden, daha doğrusu Kosova vilayetinden gelmiş birçok delege bulunduğu saptanabilmektedir ki, bu daha önce hiç görülmemiş bir durumdu. Buna karşılık ne İşkodra sancağından, ne de Orta Arnavutluk'tan temsilci vardı. Diğer yandan, kongrede bir tek Hıristiyan delege bulunuyordu; bu da Jön Türk politikasının giderek dinsel çizgilere göre belirlenen bir örgütlenmeye yol açtığını göstermektedir.[23]

Katılımcıların görüşlerine göre Arnavut milliyetine karşı çıkan İTC'nin ve hükümetin politikasını protesto etmenin ötesinde, esin kaynağı büyük ölçüde Derviş Hima olan kongre kararları esas olarak Arnavut kulüpler ağının sağlamlaştırılmasına ilişkindi. Daha güçlü bir şekilde örgütlenmek, basın yoluyla Arnavutçuluk davasını desteklemek ve yeni okullar için kaynak toplamak söz konusuydu. Bundan böyle merkezi Arnavut kulübünün İstanbul'da bulunması ve yine başkentte tüm Arnavut mebusların ve en önde gelen kişiliklerin yer alacağı bir danışma komisyonu oluşturulması da karara bağlandı. Tüm taşra kulüpleri Arnavutça ve Türkçe yazılmış ve hükümetin onayına sunulmuş ortak bir nizamnameye uyacaktı. Her vilayetin merkezi bir kulübü olacak, bu, hem sancak, kaza ve nahiye kulüpleriyle hem de İstanbul'daki merkez kulüple sürekli temas içinde olacaktı. Merkez kulübün iki üyesinden oluşacak bir teftiş komisyonu, tüm kulüplerin ve Korçë'deki *Perparim* cemiyetinin hesaplarını denetlemekten sorumlu olacaktı. Merkez kulüp bünyesinde, ders kitapları yayınlamaktan ve Türkçe-Arnavutça bir sözlük derlemekten sorumlu bir edebi komisyon (Akademi) kurulacaktı. Üsküp'te yatılı kısmı da olan bir öğretmen okulu açılacak ve bu şehirde Arnavutça ve Türkçe kaleme alınacak yeni bir gazete çıkarılacaktı. Son olarak, 20 Haziran 1910'da Yanya'da bir genel Arnavut kongresi toplanacak ve merkez kulüp bir ay önceden Arnavutları bu konuda haberdar edecekti.

Ayrıca, Arnavut halkının isteklerini içeren bir layiha hükümete sunulacaktı ve merkez kulüp Latin alfabesi konusunda şeyhülislâma danışmakla görevlendirilmişti. Kongre, Arnavut ulusunun gelişmesinin önüne artık engel konulmaması, Arnavutçanın öğretilme metodlarına müdahale edilmemesi, bu ko-

23 Delege listesi şöyledir: Derviş Hima (İstanbul), Ferid Bey Ypi (Selanik, İzmir, Yanya, Tiran), Kâzım ve Rifat beyler (Manastır), Gani Bey (İşkodra ve Elbasan), İbrahim Bey (Debar), Kâmil Bey (Üsküp ve Tetovo), Bedri Bey (İpek/Peç), Recep Bey (Mitrovica), Hüsnü Bey (Djakovica), Sabit Bey (Vucitrn), Beytullah Bey (Gnjilane), Tevfik Panariti (Korçë ve Frashër), Haydar Efendi (Starovë), Celal Bey (Ohri), Abdullah Efendi (Struga), Cafer Kolonya (Konitza), Fehim Bey (Filiates, Pogon, Permet, Aydonat/Paramithia, Kurveleş, Ergiri/Gjirokastër, Delvine, Tepelene), Petro Nini Luarasi (Negovan, Bellkamen), Ali Zaimi (Yenice-i Vardar), Yunus Dibra (Kozani).

nuda tercihin öğretmenlere bırakılması konularında da yetkili makamlar nezdinde ısrarcı olunmasını kararlaştırmıştı. Delegeler, hükümetin Hıristiyan Arnavut okullarına da mali destek vermesini ve Arnavut dilinin hem okullarda hem de kilisede kullanılabilmesi için Patrikhane nezdinde müdahil olmasını istiyorlardı. Yabancı propagandaya alet olmakla suçlanan önemli Arnavut şahsiyetlerinin basın ve adli girişimler yoluyla savunulması kararı da alınmıştı.

Bununla birlikte, tüm bu tedbirlerden bir sonuç alınamadı ve bu yeni örgütlenme oluşturulamadı, çünkü Arnavutçu ağ ile Jön Türk ağı arasındaki çatışmada yeni bir döneme girilmişti ve bunun sonucunda Arnavutçu ağ dağılacaktı. Bu gelişmeye, Kosova vilayetinin kuzeyindeki isyanlar –Mart 1910'da Peç/İpek mutasarrıfının öldürülmesi, bunun ardından ayaklanmanın yayılması– ve Mahmud Şevket Paşa tarafından uzun süredir planlanan bastırma harekâtı yol açmıştı. Turgut Paşa'nın çok sert bir biçimde yürüttüğü harekât halkın silahsızlandırılması ve zorunlu askerlik hizmetinin bölgeye sokulmasıyla sonuçlandı.[24]

Böyle bir ortamda, İTC ve hükümet Arap alfabesi lehine propagandaya hız verdiler. Nisan 1910 başında, dinsel hiyerarşinin ağını kullanarak, şeyhülislâmdan tüm vilayet müftilerine Meşihat'ın Maarif Nezareti'nden okullarda Arnavutça için Latin harflerinin kullanımının yasaklanmasını istediği bilgisini veren ve onlardan da bu yönde davranmalarını isteyen bir fetva gönderttiler.[25]

Buna paralel olarak, Arnavutlar arasında da Arap alfabesini yaymak amacıyla bir ağ oluşturuldu; bu ağ da büyük ölçüde dinsel hiyerarşiyi kullanıyordu. Bu amaçla, 1910 yılının başında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin güdümünde İstanbul'un Aksaray semtinde bir kulüp kurulmuştu.[26] *İttihad-i Osmanî Arnavud Maarif Mahfili* adı verilen bu kulüp, Orta Arnavutluk ve Kosova'dan üç mebusun çabalarının eseriydi: Elbasan mebusu ve ulemadan Hacı Ali, İpek/Peç'ten Bedri Bey ve Prizren'den Yahya Bey. Yönetim kurulu üyeleri arasında, yine ulemadan Tetovo'lu İdris Efendi ve Manastır'lı subay Mustafa Sabri de vardı.[27] Seyfi Vllamasi'ye göre, gelecekte Arnavutluk kralı olacak –o sırada öğrenci olan– Ahmed Zogu da özellikle kuzey bölgelerinden Arnavutları bir araya getiren bu girişime katılmıştı.[28]

---

24 Gawrych, 1980, s. 270-271.

25 Vlora, 1911b, s. 21.

26 *Bashkim-i kombit* (Manastır), no: 27, 11/3/1910, s. 2 ve no: 28, 18/3/1910, s. 2; Skendi, 1967, s. 388.

27 *Doğru Söz*, no: 21, 11/11/1910, s. 3.

28 Vllamasi, 1995, s. 35.

Mevcut incelemelerde bu kulübün faaliyetleri genellikle görmezden gelinmiştir. Halbuki, bu yeni kurumun "Arnavut vilayetleri"nde bir ağ oluşturmayı başardığı anlaşılmaktadır. İlk önce, Korçë'de Müfti Hasan Hilmi Efendi'nin başkanlığında bir şube açılmış, Süleyman Mborja da bu şubede önemli bir rol oynamıştı. Draç'ta da yine yerel müftinin başkanlığında bir şube açılmıştı. Yönetim kurulu üyeleri arasında müderris, şehremini, defterdar ve şeriat mahkemesinin kâtibi de bulunuyordu. Makedonya'daki Gostivar'da da bir şube vardı.[29]

Ama söz konusu örgütlenme yapısı bu kadarla da kalmadı. Kasım 1910'da, *İttihad-i Osmanî Arnavud Maarif Mahfili,* Arnavutçayı Arapça harflerle öğretebilecek eğitmenleri yetiştirmek üzere bir darülmuallimin açtı. Eğitim süresi üç aydı. Bu süre boyunca öğrencilere maaş ödeniyordu. Sonra, 600 kuruş maaşla Arnavut dili eğitmenleri olarak Arnavutluk'a gönderiliyorlardı. Okula kabul koşulları sadece Türkçe okuma-yazma bilmekti. Darülmualliminde kullanılan alfabe kitabından da 20.000 nüsha basılması planlanmıştı. Birkaç ay sonra diplomalarını ceplerine koyan ilk yirmi bir eğitmen mezun oldu.[30]

Jön Türkler tarafından yön verilen bu kulübün kullandığı bir diğer propaganda aracı basındı. Peşpeşe iki basın *organı* çıkarıldı: Genç propagandacı Arif Hikmet tarafından Haziran 1910-Temmuz 1911 arasında en az kırk dokuz sayı çıkarılan *Doğru Söz/Fjala Drejt*; sonra da Hacı Ali tarafından yönetilen ve Aralık 1911-Nisan 1912 arasında on beş sayı çıkan *Yürek/Zemer*. Bu iki süreli yayının ortak özelliği, üç sayfanın Osmanlıca, bir sayfanın da Arap harfleriyle Arnavutça basılmasıydı.

Doğru Söz'de yer verilen mektuplardan, bu basın organının *Maarif Mahfili*'ne güçlü noktalarının güneyde Korçë, Orta Arnavutluk'ta Elbasan ve Tiran ve İşkodra oldukları anlaşılan bir ağ kurma olanağı verdiği görülmektedir.[31] Bunları, Kosova vilayetinde Preşevo, Üsküp, Kumanova ve Ştip, "Makedon sancakları"nda Ohri, Orta Arnavutluk'ta Draç ve Yanya vilayetinde Vlore izliyordu. Kosova vilayetindeki Priştine, Mitrovica, Gostivar, Kalkandelen'den, Orta Arnavutluk'taki Debre/Debar/Diber ve Kavaje'den, "Makedon sancakları"ndaki Kiçevo, Starove, Leskovik ve Florina'dan, Yanya vilayetindeki Berat, Filat/Filiates ve Preveze'den de okuyucu mektupları geliyordu.

---

29 *Doğru Söz,* no: 7, 5/8/1910, no: 11, 2/9/1910, s. 3, no: 24, 16/12/1910, s. 2.

30 *Doğru Söz,* no: 30, 27/1/1911, s. 3; no: 33, 17/2/1911, s. 3; no: 36, 10/3/1911, s. 3; no: 37, 17/3/1911, s. 3; no: 48.

31 Bundan sonraki tahlil, gazetedeki yazılara ve bunların yorumlanmasına dayanmaktadır.

Ama aslında İttihat ve Terakki Cemiyeti ağına yakından bağlı olan bu ağın genişliği ve niteliği hakkında asıl fikir veren, "teşekkürler ve iletişim" başlığı altında yer alan yazıların tahlilidir. Bu ağın üyelerinin özellikle İTC kulüplerinin sorumlularından, memurlardan –din görevlileri de dahil– ve "köy muallimleri" de dahil olmak üzere öğretmenler ile tüccarlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Örneğin, bir Arnavutçuluk merkezi olarak bilinen Korçë'de gazetenin abone sayısı yüz on beşe kadar çıkmıştı. Bu aboneler arasında Jön Türk kulübü, Mutasarrıf Nâzım Bey, Vithkuq nahiye müdürü, başka memurlar ve öğretmenler, özellikle de üç idadiye müderrisi ve birçok köy muallimi vardı. Komşu Kolonjë bölgesindeki aboneler İTC kulübü, Asım Bey Qafezezi, köy muallimleri, *Maarif Mahfili* şubesinin kâtibi ve bir tüccardı. Aynı şekilde Kastoria'da da gazeteyle teması olanlar kadı, memurlar, tüccarlar ve köy muallimleriydi.

Hacı Ali'nin doğduğu şehir olan Elbasan'da ve tüm Orta Arnavutluk'ta, ayrıca İşkodra'da da *Doğru Söz*'ün pek çok kişiye ulaştığı anlaşılıyor. Buna karşılık, Kosova vilayetinde gazetenin ağı bu kadar yoğun değildi; daha çok İTC ağına ve kaymakamlara dayanıyordu. "Makedon sancakları"nda gazete birçok köy muallimine ulaşıyordu. *Doğru Söz*'e mektup gönderenler arasında Yanya vilayetinin Müslüman ileri gelenleri de vardı. Demek ki tüm bu bölgelerde Arif Hikmet'in ve Aksaray'daki kulübün yürüttüğü propagandaya karşı duyarlı olan bireyler ve birey toplulukları bulunuyordu. Bu propaganda, ileride göreceğimiz üzere, Arnavut'luk, Osmanlıcılık, İslâm ve Jön Türklüğün bir karışımıydı. Bununla birlikte, bazı memurlar da herhalde İTC'nin gözüne girmek için kendilerini gazeteyi okumaya mecbur hissediyorlardı. Diğer yandan, Elbasanlı Müslümanlar sadece kulüp başkanı Hacı Ali ile yerel dayanışma gereği bu ağa dahil oluyorlardı.

Bununla birlikte Jön Türkler, Arnavutçuluğu Osmanlıcılığın ve İslâm'ın bir bileşeni haline getiren bir ağ oluşturmakla yetinmediler. Çatışmanın bu son evresinde Arnavutçu ağı da dağıtmaya karar verdiler. 1910 yılının ilkbaharında Arnavutçulara yönelik ilk tutuklamalar gerçekleşti. Ömer Bey Zavalani ve Korçalı Sami Pojani hapse atıldı. Turgut Paşa'nın kazandığı başarıların ardından, Jön Türkler daha da ileri gitmeye karar verdiler: Yaz başından itibaren gazetelerin sorumlularından çoğu mahkûm edildi ve gazeteleri yasaklandı. Elbasan'daki öğretmen okulu ve Korçe'deki erkek okulu, ayrıca Manastır'daki Arnavut matbaası kapatıldı. Arnavut kulüpleri de kapatılıp yasaklandı. Ağustos'ta, Latin alfabesi taraftarı birçok memur azledilerek Anadolu'ya veya Arap vilayetlerine tayin edildi. O zamana dek İTC'ye çok yakın olan Midhat Fras-

hëri Mayıs'ta Rumeli dışına nakledildi. Ağustos'ta Starove, Gramsh, Pekin, Margariti, Gjilane, Osmaniye kaymakamları ve Prizren mutasarrıfı da aynı kaderi yaşadılar. İTC'nin emirlerine boyun eğmek istemeyen dinsel hiyerarşi üyeleri, örneğin Korçë, Leskovik ve Paramithia kadıları, Preveze müftisi ve müderris Hafız Ali Korça da bölgeden sürüldüler.[32]

Buna paralel olarak Bektaşi ağı da hedef alındı, çünkü Jön Türklere göre bu ağ Latin harfleri lehine yapılan propagandaya sıkı sıkıya bağlıydı. Gerçi yeri geldi, İTC, Güney Arnavutluk'taki Bektaşileri Latin harflerini bırakmaları konusunda ikna etmek için Osmanlı Bektaşi ağını da kullandı, ama genelde Bektaşilere cepheden saldırdı. Eylül 1910'da, Yanya vilayetindeki her sancağa ve her kazaya, Bektaşilere ve Latin harflerine karşı propaganda yapmak üzere seyyar vaizler gönderildi. Vaizler, yöre dilini bilen Kuzey Arnavutları arasından seçilmişti. Yıl sonuna doğru, sadece Yanya'ya değil, Kosova ve Manastır vilayetlerine de aynı amaçla yeni vaizler atandı. Çok özel bir bölge olan Diber/Debre/Debar'da ise, Osmanlı makamları aynı amaçla camiler ve mektepler açtılar.[33]

İTC'ye muhalif Arnavutçular, ağlarının bozulmasına yol açan bu saldırılara karşın, tam olarak yenilmediler. Nitekim, Jön Türkler kendilerini hassas bir duruma sokan bir dizi tepkiyle başa çıkmak durumunda kaldılar. Nüfusun büyük bölümü hoşnutsuzdu. Necip Draga ve Midhat Frashëri gibi birçok önde gelen Arnavut İTC'yi terk etmiş veya Cemiyet'ten uzaklaşmıştı. Kuzey ve Güney Arnavutluk'taki örgütlenmelerin birleşmesi giderek daha muhtemel bir hale geliyordu, çünkü Güney'deki milliyetçiler Kuzey'de yapılan baskıları çok gürültülü bir şekilde kınamışlardı. Öte yandan, birçok yerel memurun pasif direnişiyle başa çıkmak da imkânsızdı.

Bu nedenlerle, İTC ve Osmanlı hükümeti birçok noktada geri adım atmak zorunda kaldılar. Kuzeyde, silah taşınmasının yasaklanmasına, zorunlu askerliğin dayatılmasına yönelik tedbirler yumuşatıldı ve Turgut Paşa'nın bastırma harekâtının yol açtığı zararlar için tazminat ödenmesi öngörüldü. Eğitim ve alfabe sorunuyla ilgili olarak, Dahiliye Nezareti Mart 1911'de Manastır, Kosova, İşkodra ve Yanya valilerine bir telgraf göndererek, Arnavut ulusal harflerini yasaklamamak gerektiğini açıkladı. Elbasan ve Korçe'deki

32 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, von Bornemisza, Manastır, 27/8/1910; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Selanik, 13/5/1910; Manastır, 29/6/1910; Yanya, 18/9/1910; AMAE, NS Turquie, c. 17, Manastır, 30/6/1910, 3/7/1910, 10/7/1910, 20/7/1910, 27/8/1910; Vlora, 1911b, s. 32-34; Şerifoğlu, 1997, s. 134-136; Gawrych, 1980, s. 308-309.

33 Clayer, 1995, s. 115; Şerifoğlu, 1997, s. 138-140; Başbakanlık Arşivi (İstanbul), DH. SYS 44/1-4; 68/3; HHStA, PA XXXVIII/444, Kohlruss, Valona, 12/8/1910.

okullar da yeniden açılacaktı; ayrıca İTC'nin temsilci olarak gönderdiği Hacı Adil Bey ve Eyüp Sabri Ohri, Starovë, Korçë ve Debre/Debar ahalilerine güven vermek ve yatıştırmakla görevlendirildiler. Ayrıca yetkili makamlar bölgede iki yeni Arnavut gazetesinin, Manastır'da *Drita* (Işık) ve Korçë'de *Koha* (Zaman) gazetelerinin çıkmasına izin verdiler; ama hükümete ve İTC'ye karşı daha uzlaşmacı bir üslup benimsemelerini de şart koştular. Haziran ayında Osmanlı başkentinde, Kolonjë mebusu Abdül Bey Ypi'nin başkanlığında, merkezî bir Arnavut eğitim kulübü açılabildi. Kullanılacak alfabe konusunda halkın dileklerini derlemek üzere iki yeni temsilci görevlendirildi.[34]

Bununla birlikte bu yeni politikanın hayata geçirilmesi çok yavaş işledi. Hükümet ancak 1912 yılının başında müfettişleri, halkın rızasını da almak koşuluyla Arnavutluk'ta okullar açmakla görevlendirdi. Diğer yandan, tüm bu gelişmeler hükümetin ve İTC'nin sıkı denetimi altındaydı. Arap harfleri lehine propaganda da sona ermemişti ve Arap harfleriyle basılan birçok Arnavutça yayın çıkmıştı: Elbasan mebusu Hacı Ali *Yürek* gazetesini çıkardı; Recep Voka İstanbul'da bir ilmihal ve bir *Mendime* yayınladı; Tiranlı Fazıl diye biri de Arnavut dilinin grameri hakkında bir kitap çıkardı.[35]

Artık Arnavutlar İTC karşısında çok bölünmüş durumdaydılar. Dönemin, Selanik üniversite öğrencileri çetesine mensup genç bir öğrencisine göre, Arnavutların çoğu Jön Türkler için "çalışmaya" devam ediyorlardı. Bunu, "Arnavut olduklarını unuttukları" için yapanlar vardı. Bazıları da İTC'nin Arnavut diline ilişkin sözlerini tutacağını düşünüyorlardı. En kalabalık grup ise, imparatorluktan kopmayı imkânsız gördükleri için Jön Türklerle ortaklıklarını sürdürüyorlardı.[36] Muhalefet cephesinde kalanlar veya oraya geçenler ise gizli örgütlenme sürdürüp kendi içlerine kapandılar, çünkü, ileride göreceğimiz gibi, açık bir örgütlenme artık mümkün değildi.

Alfabe sorunu da bir sonuca bağlanmadı ve Arnavutlar farklı yazı türleri kullanmaya devam ettiler: Latin (İstanbul alfabesi veya tam anlamıyla Latin alfabesi), Arap, Yunan, hatta Kiril alfabeleri kullanıldı. Nitekim, Avusturya arşivlerinden bir belgede İstanbul'a yerleşmiş Yukarı Reka (Debre/Debar yakınında) bölgesindeki Prodec köyünden Ortodoks Arnavutlardan söz edilmektedir. Bunlar 1911'de bir hayırseverlik ve eğitim cemiyeti kurmuşlardı;

34 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 670, Bernardi, Manastır, 17/3/1911, 15/4/1911; Yanya, 27/3/1911; Pacco 672, Üsküp, 16/3/1911; Manastır, Pinetta, 25/9/1911; AMAE, NS Turquie, c. 18, Bopp, Pera, 27/3/1911; *Leka*, Numer i veçante, 1942, s. 50-60.

35 HHStA, PA XIV/10, Tomar V/8, Auszug einem Schreiben Derwisch Himas de dato Pera, 23 Ocak 1912; Kaleshi, 1969, s. 111-112.

36 *Çeta e studentevet*, 1944, s. 17-18.

Bulgar Kiril alfabesiyle Arnavutça kaleme alınmış nizamnamede bu alfabe ile Arnavutça kitaplar yayınlama, köylerinde bir okul açma ve köy kilisesini onarma amaçları göze çarpıyordu.[37] Basında ve sahada polemik sona ermiş olsa bile, Osmanlı topraklarının en batıdaki şeridinde alfabe sorunu önemli siyasal ve kimliksel hedeflerin konusu olmaya devam ediyordu. Aralık 1911'de Manastır'da Hüüriyet ve İtilaf Fırkası'na yakın birisi tarafından iki sayfası Latin harfleriyle basılmış Türkçe bir gazete çıkarılması bunu kanıtlamaktadır.[38]

Arnavutçularla Jön Türkler arasındaki çatışmanın bölgesel boyutlarının derinliğine inmeden önce, buradaki hedeflerin tam ne olduğuna bir göz atalım.

İSLÂM VE OSMANLICILIĞA BAĞLI BİR ARNAVUTÇULUĞUN ÖNE ÇIKARILMASI

Bu "alfabe sorunu"nun yarattığı polemik ve tartışmaların içeriğine eğilmek ilginç olabilir. Çünkü ağlar veya bireyler arasında gün yüzüne çıkan nüfuz mücadelesinin ötesinde, farklı siyasal görüşler ve kimlik tasarımları da yarışıyordu. Arap alfabesini savunanları hain olarak gören hâkim milliyetçi söylemin inandırmak istediğinin aksine, Arnavutçuluk Latin alfabesinden yana olanların tekelinde değildi. Aynı şekilde, Latin alfabesini savunanların hepsi de ayrılıkçı değildi. Aslında, her tercihin Arnavut kimliğini inşa konusunda farklı tarzlardan oluşan bir kümeye denk düştüğünü görmek gerekir. Önceki dönemlerde Arnavutçuluğun Hellenizmle, Rumencilik-Ulahçılık veya Katoliklikle güçlü bağları olabildiğini ya da Arnavut/Türk veya Arnavut/Yunan farklılıkları çevresinde örülebildiğini görmüştük. 1908'den sonra, Jön Türk politikası İslâm ve Osmanlılığa sıkı sıkıya bağlı yeni bir Arnavut'luk biçiminin gelişmesini hızlandırdı.

Latin alfabesini savunanlar ve onların muhalifleri, Arap veya Yunan alfabesinden yana olanlar neleri öne çıkarıyorlardı?

Latin harflerini savunarak bir "Latin", yani belirli bir kültür ve medeniyet derecesine bağlanan Hıristiyan (Katolik) ve/veya Avrupalı kimliğinin öne çıkarılması söz konusu olabilirdi. Nitekim, sonunda olumsuz bir nitelemeyle *Latinci* diye adlandırılan bazı Latin alfabesi taraftarları için "Latin", Arnavutçayı –biraz zorlayarak– bağladıkları dil ailesini de ifade ediyordu. Krizin en sıcak günlerinde İstanbul'da Pelasgos alfabesi hakkında yayınladığı

37 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/7, Kral, Selanik, 17/11/1911.
38 HHStA, PA XXXVIII/396, Bornemisza, Manastır, 22/12/1911. Gazete en az üç sayı çıkmıştı.

risalede, Ekrem Bey Vlora Arnavutların soyağacına ve dönemin ihtiyaçlarına en uygun çözüm olarak Latin alfabesini savunuyordu. Efsanevi Pelasgos soyzinciri yerine, "Aryen" soyzincirinden de söz ediliyor, bunun Arnavut dilini "Latince, Yunanca ve Latinceden doğmuş İtalyanca gibi dillerin kızkardeşi" haline getirdiği belirtiliyordu.[39] Ulusun tanımında dile verilen merkezi yer göz önüne alındığında, "kızkardeş diller"le aynı alfabenin benimsenmesini gerekçelendirmek için böyle bir söyleme başvuranların aynı zamanda Arnavut ulusunun "Latin" niteliğini de ima ettikleri açıktır.

Bir Katolik açısından bu nitelik, kesinlikle tüm Arnavutların atalarının dini olarak görülen din tercihine bağlıydı. Ama gerek Katolikler gerekse Katolik olmayan diğer Arnavutlar için, sadece "Latin" olarak Latinlik –veya Katolik-Latinlik– değil, "Avrupalı" bir nitelik olarak Latinlik söz konusuydu. Nitekim, Latin alfabesi zaman zaman "Avrupalı" veya "Batılı" alfabe diye de niteleniyordu. Bu anlamda, doğrudan "ilerleme", "kültür" ve "medeniyet" kavramlarıyla birleştiriliyordu. Ama, örneğin "Şayet Latin harfleri iyi olmasaydı, daha gelişmiş ve eğitimli olan, ulus kavramına büyük değer veren başkaları onları kullanır mıydı?" sorusunu ortaya atarak, dolaylı yoldan çağrışım da kuruluyordu.[40]

Reddedilen alfabe için "Arap" nitelemesinin kullanılmasının altında da, "Avrupalı" bir kimlik tanımı yatıyordu. Latin alfabesi taraftarlarının kalemlerinde veya ağızlarında bu terim net bir farklılık, dolayısıyla uygun olmayan bir nitelik anlamına bürünüyordu. Dinsel bir farklılıktan çok (belki de gayrimüslimler bunun dışındaydı), etnik-ulusal bir farklılık söz konusuydu. Arnavut asıllı filozof Rıza Tevfik, İstanbul'daki Arnavut kulübünde düzenlenen bir konferansta "Arnavutların Araplarla hiçbir ilgisi yoktur. Ait oldukları büyük aile içinde, Almanlar, İngilizler, Latinler ve 'Hint-Avrupalı' diye tanımlanan diğerleriyle bağlantılıdırlar" diyordu. Demek ki, aslında, Arnavut ulusunun ve dilinin Avrupalı niteliğini kurulan bir karşıtlık yoluyla öne çıkarmak söz konusuydu. "Tarihsel bir gerçekten söz edilecekse, bu da Arnavutların Avrupa'nın en eski milletlerinden biri olduğudur. Arnavutluk'un Araplara yakın olduğunu beyan etmeye izin verecek hiçbir kanıt yoktur" diye ekliyordu Rıza Tevfik.[41] Avrupalılıkla eşanlamlı olan bu farklılık, özellikle Arnavutçada "Arapların alfabesi" (*shkronjat'e Arapevet*) deyiminin kullanılma-

39 *Shqipetari/Arnavud* (İstanbul), no: 4, 21/1/1910, s. 1-2; *Bashkim'i kombit* (Manastır), no: 24, 18/2/1910, s. 1; Vlora, 1910; *Bashkim'i kombit*, no: 20, 21/1/1910, s. 1-2.

40 *Bashkim'i kombit*, no: 21, 28/1/1910, s. 2.

41 Uçman, 1995.

sıyla güçlendiriliyordu. Manastır'da çıkan *Bashkim'i kombit* gazetesinde 21 Ocak 1910 tarihli 20. sayıdan sonra sık sık rastlanan bu deyim, Arap alfabesini öğrenmenin güçlüğü, dolayısıyla bilgi yolunda bu alfabenin oluşturduğu engelle birleştiriliyordu. Aynı zamanda satır aralarında "gericilik" fikrini de çağrıştırıyordu; örneğin "Arapların alfabesi"ni isteyen Arnavutlarla Nisan 1909'da şeriatı isteyen "Türkler" arasında paralellik kuruluyordu.

Yine aynı söylem tarzı içinde, belki ırkçı yananlam biraz daha da güçlendirilerek, Arap alfabesine kimi zaman –özellikle Arnavutça kullanılarak– "İbrani (veya Sami) alfabesi" de deniyordu (Türkçede *huruf-i ibraniye,* Arnavutçada *ibran, ibrani, ibranishte, te Ibranivet*). *Besa* gazetesinin 17 Ocak 1909 tarihli sayısında, bu ifade, Arap alfabesinin yazıyı anlaşılmaz kılan bir alfabe olduğu fikriyle ilişkilendirilmişti. Makalenin yazarları, Arap alfabesinin başlıca savunucularından Arif Hikmet'ten, başka türlü okunması imkânsız iki kelime yazmasını istediklerini naklediyorlardı. Ama özellikle polemiğin alevlendiği Ocak 1910'dan itibaren bu deyim daha çok kullanıldı. "İbrani alfabesi" veya "İbranilerin alfabesi", "Türk-Arap-Yahudi harfleri" olarak, Arap alfabesi "Yahudilerin bile istemediği eski bez parçaları" gibi reddedilmeliydi. Avrupa'da yaşayan bir halk tarafından konuşulan bir "Aryen dili"ne kesinlikle uygun olmayan bu harflerle ilerlemek imkânsızdı; oysa "bağlı harfler" olarak nitelenen Latin harfleriyle durum bunun tam tersineydi.[42] Bazen de Türklere seslenilerek, Türklerle de Arap alfabesi arasında bir farklılık bulunduğu fikri gündeme getiriliyor, Türklerin de bu elverişsiz yazı biçimini terk etmeleri öneriliyordu.[43]

Latin alfabesi yandaşları aynı zamanda Arnavut'luğu öne çıkarma eğilimindeydiler. Örneğin Latin temelli alfabelerini genellikle "Arnavut alfabesi" diye adlandırmayı tercih ediyor, böylece kendilerine yapıştırılan "gâvur", "yabancı" etiketlerini ve Avusturya ve İtalya propagandalarına boyun eğme suçlamalarını boşa çıkartmayı amaçlıyorlardı. Bu adlandırmayı desteklemek amacıyla, zaman zaman kuzeydeki Arnavut bölgelerindeki Katolik çevrelerde bu alfabenin çok eskiden beri kullanıldığı öne sürülüyor, ama bu savunu Katolik-İtalyan propagandası suçlamalarını tamamen çürütmeye yetmiyordu.

---

42 Karş. Refik Toptani'nin *Korça*'da (no: 30, 15/1/1910, s. 1-2) ve *Bashkim'i kombit*'te (no: 19, 14/1/1910, s. 1-2) yayınlanan açık mektubu. Ayrıca bkz. *Shqipetari/Arnavud* (no: 5, 28/1/1910), *Zgjimi i Shqiperise* (Yanya, no: 74, Mart 1910) ve *Tomorri* (no: 5, 20 Nisan 1910, s. 2); ayrıca 28. sayıdan (Mart 1910) itibaren *Bashkim'i kombit*'te çıkmış birçok makale.

43 *Besa/Bashkim,* no: 8, 31/12/1908, s. 1. Hatta *Besa* gazetesi (no: 11, 26/1/1909, s. 2) "Arnavut harfleriyle Türk dili" başlığı altında, "Arnavut" harfleriyle yazılmış Türkçe birkaç satıra yer verecekti.

Bu nedenle, "İstanbul alfabesi"nden "otuz, kırk yıl önce" geliştirildiğinin söylenmesi tercih ediliyordu.

Bu söylem, Arap alfabesi yandaşlarının kanıtlarının çürütülmesinin yanı sıra, dil etrafında inşa edilen ve zaman zaman efsanevi Pelasgos atalara kadar dayandırılan Arnavut kimliğinin beyan edilmesine de denk düşüyordu. *Arnavud/Shqipetari* gazetesinde, "Arnavutların büyük bölümü tarafından benimsenen alfabe, söylendiği gibi Latin alfabesi değil, Arnavutçanın temelini oluşturan Pelasgos diline özgü alfabedir" diye yazılıyordu. Zaten bu "özgü", "özel", "has" nitelemesine Latin alfabesini savunanların söyleminde çok sık rastlanmaya başlamıştı; bu ifade "bizim" zamirinin kullanılmasıyla da güçlendiriliyordu: Bizim "özel harflerimiz", "bizim alfabemiz." Buna koşut olarak, "ulusal alfabe" ifadesinin de kullanılması, bir ulusal kimlik beyanının söz konusu olduğunu göstermektedir. 1910'da Elbasan'da (Orta Arnavutluk) çıkan *Tomorri* gibi bir gazetede, bu "ulusal harfler" ifadesi sürekli kullanılmıştı. Alfabenin ulus tanımı içindeki yeri, dilin işgal ettiği merkezi yerle ilişkiliydi. Bu yüzden bazıları, "kutsal alfabe", "aziz Arnavut alfabesi" kimi ifadeler kullanarak, başkaları da onu "kan"la ilişkilendirip bu alfabeyi kanları pahasına savunmaya hazır olduklarını beyan ederek alfabeyi kutsallaştırmışlardı.[44]

Latin alfabesi taraftarları bir önceki dönemde oluşturulmuş Arnavut/Türk farklılığı kavramını da sık sık gündeme getiriyorlardı. Arap alfabesine, olumsuz anlamda, "Türk alfabesi" deniyordu. Böylelikle, artık "Arap" kelimesiyle olduğu gibi uzak ve kuramsal değil, yakın ve somut bir farklılığın altı çizilmiş oluyordu. "Türk" sıfatının kullanılması, Türk dilinin ve ulusunun zıddı olarak, Arnavut dilinin ve ulusunun Avrupalı bir kimliğe sahip olduğuna gönderme yapıyordu. Ama Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iç siyasal gelişmeler çerçevesinde, iki dilin birbiriyle hiçbir ilgisi olmadığını, iki halkın aynı kandan gelmediğini öne sürerek, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin "Türkleştirici" eğilimleriyle de başa çıkma olanağı veriyordu. Aynı zamanda Arnavutların Arap alfabesi kullanmasını, onları Hıristiyanlar ve Müslümanlar diye ikiye bölmeyi amaçlayan "Türkler"in istediğini ima ediyordu. Bunu yaparak, Arnavutların ait olmak "istedikleri" bir kategori olan "Osmanlı" ile "Türk" arasında da net bir ayrım yapıyordu.[45] Latin alfabesi taraftarları, "Türk"ün Arnavutçadaki aşırı kötüleyici karşılığı olan *halldup* veya *alldup*'u kullandık-

44 *Arnavud*, no: 29, 28/8/1910, s. 1 (Süreyya Bey Vlora'nın makalesi); *Arnavud/Shqipetari*, no: 48, 29/1/1911, s. 1; *Korça*, no: 34, 10/2/1910, s. 1-2; *Tomorri* (Elbasan), no: 5, 20/4/1910, s. 3.

45 Karş. örneğin *Shqipetari/Arnavud*, no: 1, 31/12/1909, s. 2; *Korça*, no: 8, 20/3/1909, s. 1-2 ve no: 20, 5/11/1909; *Bashkim'i kombit*, no: 21, 28/1/1910, s. 1.

larında, "Türk" teriminin olumsuz yananlamı da açıkça ortaya çıkıyordu. Bu bağlamda, Arnavutça bir söylemde Türkçe kelimelerin Arap alfabesini ve onun bu bakımdan "Türkler"le özdeşleştirilen savunucularını da gözden düşürmek amacıyla kullanıldığını da kaydetmek gerek: Örneğin Arif Hikmet, *me arfe alldupe* ("Türkvari" harflerle) Arnavut alfabesinin "ustabaşı"sıydı. Aynı yöntem Yunan alfabesiyle ilgili olarak da kullanılıyordu: Bu alfabe reddedilirken, bazen *gremata, grammata* (Yunancada "harfler") diye adlandırılıyordu.[46]

Latin alfabesi yandaşları bir Avrupalı kimliğini, bir Arnavut kimliğini ve Türklerden farklılığı öne çıkarırken, Arap alfabesi taraftarlarının durumu neydi? Öne çıkardıkları ilk kimliğin, Müslüman dini kimliği olduğu kolayca gözlenmektedir. Nitekim, zihinlerde Arap alfabesi ayrılmaz biçimde Kur'an'a, kutsal kitabın vahyedildiği Arap diline, İslâm'a ve onların kutsal niteliğine ayrılmaz biçimde bağlıydı. Hatta bu alfabenin yandaşları, "şanlı ve soylu Kur'an'ın harfleri"nden, "Osmanlıcanın temeli olan ve şanlı, muhterem Kur'an'ın yazıldığı harfler"den açıkça söz ediyorlardı. Şeyhülislâmın Latin alfabesinin kullanımını yasaklayan fetvası da, "Arap dilini oluşturan Kur'an'ın harfleri, müminlerin selametinin sebebi ve Müslümanların özünün kaynağı olan zarif dilli ve yüce Kur'an"a gönderme yapıyordu. 1910 yılının başlarında yayınlanan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir propaganda yaprağında yer alan köy halkına yönelik küçük bir metnin başlıca kanıtını da bu oluşturuyordu:

> "Türkiye'yi oluşturan çeşitli milletler arasında, Arnavutlar kanlarını, hayatlarını ve mallarını hiç esirgememişlerdir. Bununla birlikte, bu fedakârlıkları yapan Arnavutların dillerini okumaları ve öğrenmeleri istibdat döneminde yasaklanmıştı.
>
> Bugün meşruti ve yasal olmuş hükümetimiz bu eğitime izin veriyor.
>
> Arnavutlar, kendinizi yetiştirin! Öğrenimle, doğuştan gelen yiğitliğinizi, cömertliğinizi güçlendirmiş olacaksınız. Sadece, bu fırsatla size bir tavsiyede bulunmama izin verin: Dikkat edin Peygamberimizin imanımızı ve dinimizi hiç zedelenmemiş halde korumamız gerektiğini buyurduğunu unutmayın.
>
> Allah'a şükür, biz Arnavutlar imanı sağlam Müslümanlarız; bu nedenle Arnavutça kitapların yazımında bize bu hayatta ve öteki dünyada şefaat edecek olan kutsal Kur'an'ın yazısını benimsemeliyiz. Böylece dilimizi oku-

46 *Rrufeja* (Tubhar-Kahire), no: 6, Haziran 1909: 3; *Sepata* (Tubhar-Fayyum), no: 1, Nisan 1910, s. 1-2; *Bashkim'i kombit* (Manastır), no: 19, 14/1/1910, s. 2; *Shqipetari/Arnavud*, no: 10, 4/3/1910, s. 2; *Shqopi* (Kahire), no: 4, 15/11/1908, s. 2.

> mayı ve yazmayı öğrenirken, aynı zamanda kutsal yazıyı ayrıca öğrenmek zorunda kalmadan, Soylu Kur'an'ı doğrudan okuyabileceğiz. Bu, hayata ve öteki dünyaya ilişkin kaygıların farz kıldığı bir görevdir."[47]

Latin alfabesinin taraftarları, Arap harflerinin vahiyle aynı zamanda "inmediklerini" açıklayarak, bu görüşü çürütmeye çalıştılar; böylece Arap harflerini bırakmanın Müslüman kimliğinden vazgeçmek anlamına gelmeyeceğini ima ediyorlardı. Çünkü Arap harflerine "İslâmi" sıfatını bile yakıştıran hasımlarınca tam da bununla suçlanıyorlardı.[48]

Latin alfabesinden söz ederlerken, "Latin" –bazen de Batılı– terimi onun "yabancı" niteliğini, yani hem uygun/temiz olmayan durumunu hem de yabancılar tarafından dayatılmış olmasını vurgulayabiliyordu. İpek/Peç mebusu Bedri Bey'e göre, "Latin" adı verilen bu alfabe Arnavutlar tarafından Avrupalılardan taklit edilmişti. Priştine bölgesinin ileri gelenleri Latin alfabesinin "Latin" âdetlerini ve inançlarını Arnavutlara yavaş yavaş kabul ettirebilmek için dayatılmak istendiğini ileri sürüyorlardı. Arap alfabesi taraftarlarınca basında kaleme alınan makalelerde Latin alfabesini ifade etmek için "yabancı alfabe" deyimi de kullanılmaktadır. Ama aynı zamanda "Avusturyalı", "İtalyan" gibi daha kesin nitelemelere de rastlanmaktadır. Çünkü Latin temelli farklı varyantlar yabancı propagandalarla, özellikle de Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın emperyalist tehditleriyle özdeşleştiriliyordu. Arap alfabesi taraftarlarının sözcüsü olan *Doğru Söz,* Latin alfabesini sürekli olarak "Latin propagandaları"yla ve Avusturya-Macaristan ile İtalya'nın "entrikaları"yla özdeşleştirecekti.[49] Bu iki devletin, geliştirilmesini teşvik ettikleri Latin temelli alfabelerle yazılmış Arnavutça metinleri yaygınlaştırmaya katkıda bulundukları bir gerçekti. Ama kurulan özdeşlik, aynı zamanda bu iki Büyük Güç'ün Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik siyasi ve askeri tehdidini de hedef alıyordu.

Bir diğer söylem türünde ise, yabancılara ve Batı'ya bağlanan Latin alfabesi Hıristiyan, yani gayrimüslim dünyayla özdeşleştiriliyordu; İslâm'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ın yazıldığı Arap alfabesine karşıt olarak konması da bunu destekliyordu. Demek ki "dinsiz harfler"den (*harfler bi-din*) oluşan bir

---

47 AMAE, NS Turquie, c. 17, Ferté, İşkodra, 23/2/1910 (*Arkadaş* gazetesinde yayınlanmış metnin orijinali elimde bulunmuyor).

48 *Yürek/Zemer* (İstanbul), no: 1, 5/12/1911, s. 1; *Arnavud/Shqipetari,* no: 7, 11/2/1910, s. 1; *Doğru Söz,* no: 25, 23/12/1910, s. 2; Ertem, 1991, s. 143 ve Şimşir, 1992, s. 43.

49 *Arnavud/Shqipetari,* no: 14, 1/4/1910, s. 1; Kaleshi, 1969, s. 87, 94, 102, 105-106; Şerifoğlu, 1997, s. 132; *Doğru Söz,* no: 7, 5/8/1910, s. 1; no: 8, 12/8/1910, s. 3.

"gâvur" (*kaur*) alfabesi söz konusuydu. Arap alfabesi taraftarlarının yürüttükleri mantığın en saldırgan versiyonunda ileri sürülen gerekçeler de alfabe değiştirmenin din değiştirmek manasına geldiğine dayandırılıyordu. Latin harflerini kullanmak "İslâm'dan çıkmaktı." Sahada, dinsel kimliği çok güçlü olan nüfus toplulukları nezdinde, *Latinci*'leri gözden düşürmek isteyenler onları dinsiz ve kâfir olarak göstererek bunu yapıyorlardı. Örneğin Tiran'da, şehrin Arnavut kulübünde ezanın Arnavutça söylenmekle kalınmadığı, Yasin suresinin bir rahip tarafından okunup ardından istavroz çıkartılarak "Amin" dendiği söylentisi yayılmıştı. Arnavut dilinin ve onun Arap olmayan alfabesinin insanı gâvur edeceği, Kur'an'ın terk edilmesine yol açacağı, hatta erkek ve kızkardeşler arasında enseste neden olacağı varsayılıyordu. Arnavutçayı Latin harfleriyle öğrenenlerin bir daha Mekke'ye gidemeyecekleri de söyleniyordu.[50]

Basında yaşanan tartışmalarda Arap alfabesi yandaşları işi bu noktaya vardırmasalar da, Arnavutlar anadillerini okumayı ve yazmayı Latin harfleriyle öğrenirlerse artık Kur'an okuyamayacakları, çünkü çok daha karmaşık olan ikinci bir alfabeyi öğrenme zahmetine katlanmayacakları ileri sürülüyordu. Dolayısıyla bundan böyle iyi Müslüman, hatta Müslüman olamayacaklardı. Daha genel anlamda, Latin alfabesi "gâvur" diye nitelenmediğinde de Arap harfleri çevresinde inşa edilmiş Müslüman kimliğinin inkârını içinde barındırıyordu. İpek mebusu, "Tüm Müslüman halklar Arap harflerini kullanıyorlar" diyordu. Bunların yerine Latin harflerini tercih etmek Osmanlı milletinin dinsel birliğini parçalamak, Hilafet'le, Osmanlı hükümetiyle ve Osmanlılıkla olan bağı koparmak ve Hıristiyan nüfuzuna gedik açmak tehlikelerini beraberinde getirecekti.[51]

Osmanlı dinî makamları tarafından yayınlanan belgelerde Latin alfabesinin bazen dinsizlikle değil, Bektaşi heterodoksluğuyla özdeşleştirildiğini görmüştük. "Bektaşiyye ve Latin alfabesi taraftarları"na karşı koymak amacıyla emirler verilmişti. "Bektaşiyye ve Latin harfleri sorunu"nu çözmek gerekiyordu. Bu da Latin alfabesini İslâm dininin buyruklarına aykırı olarak göstermenin bir diğer yoluydu.

Tartışmalarda Arap alfabesi kimi zaman "Türk alfabesi" diye de adlandırılıyordu. Çünkü bu alfabenin taraftarları açısından, onu Türklerle ortak bir mülk haline getirmek ve aynı harflerle yazılan Türkçe ve Arapçayı öğrenirken yaşanacak kolaylığı öne çıkarmak söz konusuydu. Böylece Osmanlı idaresine girip çalışmak da kolaylaşacaktı. Bu bakımdan "Türk" nitelemesi

50 *Korça*, no: 11, 8/5/1909, s. 2-3; no: 32, 30/1/1910, s. 1; Dalliu, 1995, s. 28-33.
51 *Arnavud/Shqipetari*, no: 48, 29/1/1910, s. 1; Kaleshi, 1969, s. 86.

"Osmanlı" ile eşanlamlıydı. Zaten Arap alfabesi yandaşları, Latin harfleriyle taşınan Avusturya ve İtalya "entrikaları"na karşı Osmanlı birlik ve bütünlüğü, Osmanlıcılık, Osmanlılık, Osmanlıya bağlılık kavramlarını öne çıkaracakları zaman, "Osmanlı harfleri" deyimine öncelik veriyorlardı.[52]

Arnavut "kavmi"nden söz eden Arap harfleri taraftarlarının bu alfabeyi ifade etmek için "milli" (Arnavutçada *kombetar*) terimini hiç kullanmadıkları dikkat çekmektedir. Üstelik, karşıtlarının Latin alfabesine vermek istedikleri "milli" niteliği de inkâr ediyorlardı. Aynı şekilde, Arap harfleri konusundaki söylemleri içinde "Arnavut" terimine çok ender olarak rastlanmakta, bu örnekler de Arap alfabesini yaymak üzere basılan alfabe kitaplarında bulunan "Arnavut dilinin alfabesi" türünden ifadelerde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim elimde nüshaları bulunan, Arap harfleriyle basılmış iki Arnavutça alfabe kitabından birincisinin (1909 ilkbaharında veya bir süre önce yapılmış taşbaskı) başlığı "Arnavutça elifba"dır (*elifbaya shqip*). 1910'da Üsküp'te basılan ikincisinin başlığı ise: *Arabi, Farsi, Türki ve Arnavudca elifba*'dır. Değişiklik çok anlamlıdır. Zaten Korçalı Ali Zülfikâr gibi Arap alfabesi yandaşları tartışmalarda "Arnavut" alfabesi adı verilen şeyin aslında "Latin" alfabesi olduğuna dikkat çekerek, onun Hıristiyan niteliğini ima ediyordu.[53]

Yukarıda söylenenler dikkate alındığında, alfabe sorununun siyasal ve kimliksel boyutları kolayca fark edilmektedir: Osmanlı İmparatorluğu'nun, özellikle de Avrupa'daki kısmının bütünlüğüne ve istikrarına yönelik iç ve dış tehditler; kamu eğitimi sorunu; rakip Arnavut kimliği inşaları; bu ulusal kimliğin Avrupalı bir kimlikle, dinsel kimliklerle (Sünni, Bektaşi, Katolik, Ortodoks), sosyal kimliklerle, Osmanlı kimliğiyle veya partizan kimliklerle (İTC'li olan ve olmayan) eklemlenmesi. Ama bu boyutları daha iyi anlamak için, tartışmanın tam merkezinde yer alan başlıca kavramları da ortaya koymak gerekir.

Birçok metinde, "cehalet", "barbarlık" ve "bağnazlık" karşısına "bilgi" ve "kültür"le birleştirilen "ilerleme", "medeniyet" ve "aydınlık" terimleri konmuştu. Ulus-dil-medeniyet üçlemesine dayandırılan ulusal-romantik görüşü sahiplenen Latin alfabesi taraftarları, sadece kendilerinin savunduğunu iddia ettikleri bir ulusal tasarımın mimarları olarak, "kendi" alfabelerini ilerleme ve medeniyetle eşanlamlı tüm nitelemelerle süslüyorlardı. Latin alfa-

52 Bkz. *Besa* gazetesi tarafından zikredilen ve Aralık 1908 tarihli *İkdam*'da çıkmış ilk çağrı. Ama özellikle bkz. *Doğru Söz* (örneğin no: 7, 5/8/1910, s. 1).

53 Kaleshi, 1969, s. 100.

besi, kolay öğrenilmesi sayesinde Arnavut dilini ve ulusunu kültür ve medeniyet yoluna sokmanın yoluydu; "Avrupa ulusları ailesi"ne bu şekilde dahil olunabilirdi. Zaten bu uluslar da söz konusu alfabeyi kullanıyorlardı. Örneğin, *Besa* gazetesinin amacı medeniyet ve ilerlemeye giden yolda Arnavut dilini yaymak ve Arnavut ulusunu medeniyet yoluna sokmaktı.[54]

Buna karşılık Arap harfleri, özellikle de öğrenilmeleri daha zor olduğu için, cehaletle bağlantılıydı. *Bashkim'i kombit* gazetesi bazılarının Arap harflerini kullanarak Arnavutları karanlıkla eşanlamlı olan Ortaçağ'a geri döndürmek istediklerini ima ediyordu. Müfid Bey Libohova'ya göre, bir tarafta ilerleme ve medeniyetin dostları, dilin gelişmesini ve Arnavut ilerlemesini sağlayabilecek olan Latin alfabesinin yandaşları; diğer tarafta ise, "bağnaz" ve "batıl inançlı" bir topluluk vardı. Gani Frashëri ise Arap harflerini, çok aşağı oldukları ima edilen Afganistan ve Sumatra'nın kültür düzeyleriyle özdeşleştiriyordu. *Bashkim'i kombit* gazetesinin yazarları ise, "Arap harfleri" lehine yapılan mitingleri düzenleyenleri, Afrika ve Okyanusya'nın vahşilerine denk, barbar ve bayağı insanlar diye niteliyorlardı. Kendilerini "medeniyet" saflarına yerleştirmek için, Arap harflerinin taraftarlarını Nisan 1909'un karşı-devrimcilerine ve Ermeni katliamlarının sorumlularına da benzetiyor, yani onları "bağnazlar" ve "katiller"le bir tutuyorlardı: "Gerçek Arnavut halkı kimdir? Peki ama, gerçek Türk halkı kimdir? 'Şeriat, şeriat' diye haykıran İstanbullu hocalar mıdır, yoksa Adana'da 30.000 masum Ermeniyi katledenler midir? Gerçek Türkler Mahmud Şevket Paşa, Ahmed Rıza, Enver, Niyazi gibi vatanseverlerdir. Gerçek Arnavutlar ilerlemeyi, bilgiyi ve medeniyeti isteyenlerdir." *Latinci*'lerin Yunan alfabesini reddederken de aynı diyalektiği kullandıklarını (halbuki Yunan alfabesini öğrenmekteki zorluk Arap alfabesininkiyle hiçbir şekilde kıyaslanamazdı) belirtelim. Metinlerde, bazılarının Yunan harfleriyle Arnavutları ileriye değil geriye, "eski Yunanların yanına" götürmek istedikleri yazılıyordu.[55]

Genellikle komşu Balkan devletlerinin okul propagandalarını ve siyasal hedeflerini dengeleme kaygısı taşıyan bu tarz söylemlerin sahipleri, Arap alfabesi karşısında kendilerinin değerini artırıcı bir farklılık oluşturmakla kalmıyorlardı. Bir Avrupalı kimlikleri olduğunu da beyan ediyorlardı. Böyle bir kimliğin doğrudan açıklandığına da sık sık tanık olunuyordu: "Arnavut, bir Avrupa ulusuna aittir ve aslında Avrupa'da olup bitene yakındır; o, Avru-

54 *Besa*, no: 1, 5/11/1908, s. 1.

55 *Bashkim'i kombit* (Manastır), no: 21, 28/1/1910, s. 1; no: 26, 4/3/1910, s. 1; *Shqipetari/Arnavud*, no: 6, 4/2/1910, no: 10, 4/3/1910, s. 1; Kaleshi, 1969, s. 90.

palı bir unsurdur; Hellenizme ve Panslavizme karşı mücadele ederek burasını medeni bir ülke haline getirmek gerekir"; "Arap harflerini destekleyenler Arnavutların medeni Batı dünyasına bağlanmasını engellemek istiyorlar; Japonya Avrupa kültürüne bağlanmak için Latin harflerini benimsedi"; "Arnavutlar Avrupalı kökenlerini korumak istiyorlar ve bu istediklerini elde etmek için bütün enerjileriyle mücadele edecekler" gibi ifadelere rastlanıyordu. Bazılarına göre, bu bir kültürel ve sosyal üstünlük duygusunun ifadesiydi; örneğin, Arap alfabesini destekleyenlerin hiçbir Avrupa dilini bilmedikleri söyleniyordu. Hatta Latin alfabesi taraftarlarından biri, Arnavut subayları Avrupa'da eğitim görmüşlerse, en zeki, en yetenekli, en cesur ve en sadık subaylar onlarsa bunun Arnavutların suçu olmadığını yazıyordu.[56] Ortodoks veya Katolik Arnavutlar açısından, Avrupa ile bu özdeşleşme onların gayrimüslim kimliğini de yansıtıyordu. Müslüman Arnavutlar açısından ise, sekizinci bölümde gördüğümüz üzere, Osmanlı İmparatorluğu çöktüğü zaman göç etmeyecek olmalarını gerekçelendirmek de söz konusuydu.

Rakiplerinin söyleminde, "ilerleme"/"gericilik" veya "medeniyet"/"cehalet" karşıtlığı Latin alfabesi taraftarlarını küçük düşürmek için değil, kendi politikalarını haklı çıkarmak için kullanılıyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne yakın olan Arap harflerinin taraftarları, Cemiyet'in iki parolasından biri olan "terakki" (ilerleme) üzerinde durmayı görev biliyorlardı. Ama rakipleri açısından olduğu gibi, onlar için de "terakki" kendi dillerinin kültüründen geçiyordu. Lezhe müftisi *Doğru Söz* gazetesinde, "Her kavim dilini yüceltmek ister" diye yazıyordu. Rakipleri gibi, Arap alfabesi yandaşları da, etkili olması, Arnavutları cehaletten kurtarması için anadilde verilmesi gereken ilköğretimin önemi üzerinde duruyorlardı. Özellikle de Hıristiyan propagandalarına karşı koymak ve Arnavutları Osmanlıcılığın dümen suyuna sokacak şekilde eğitmek söz konusuydu; bazı Ortodoks Hıristiyan Arnavutçular da Arnavutları daha sonra Hellenizmin dümen suyuna sokmak için anadilde ilköğretimi yaygınlaştırmak istemişlerdi veya hâlâ istiyorlardı. Ayrıca Arap alfabesi yandaşları, rakiplerinin aksine, bilgi, kültür ve medeniyet kavramlarını Avrupa'dan ayırmaya uğraşıyor ve İran örneğini öne çıkararak "Aryen dil/Latin alfabesi" denkliğini çürütmeye bakıyorlardı.[57]

Ulus/dil/medeniyet üçlemesi tartışmada yer alanların çoğuna kendini

---

56 *Shqipetari/Arnavud*, no: 2, 7/1/1910, s. 1, no: 5, 28/1/1910, no: 6, 4/2/1910, s. 1, *Osmanischer Lloyd*'da Müfid Bey'le yapılan söyleşi; *Bashkim'i kombit* (Manastır), no: 20, 21/1/1910, s. 1-2; *Besa/Bashkim* (İstanbul), no: 8, 31/12/1908, s. 1.

57 *Doğru Söz*, no: 7, 5/8/1910, s. 3; no: 14, 23/9/1910, s. 1-2; ve no: 27, 2/1/1911, s. 1-2.

kabul ettirmiş gibi görünmekle birlikte, "ulus" kavramı ve onun "Osmanlılık" kavramıyla eklemlenmesi üzerinde biraz daha derinlemesine durmak gerekir. Türkçede genellikle kullanılan terim "kavim" (veya çok daha ender olarak "millet"), Arnavutçada ise *komb/kom*'du. "Ulusal" sıfatı için Türkçede *milli*, Arnavutçada ise *kombetar* kullanılıyordu. Türkçe söylemde, Arnavutlar Osmanlı *milletini* oluşturan birçok *kavimden* biriyken, Arnavutçada Arnavut *komb*'undan ve vatanından (*memedhe, atdhe*) veya Osmanlı İmparatorluğu'ndan söz ediliyordu. İki rakip taraf, Arnavut *kavmiyle* Osmanlı *milleti* arasındaki ilişkide olduğu gibi, *kavmiyet* kavramında ve İslâm ile Türklük karşısındaki konumları konusunda da anlaşamıyorlardı.

Latin alfabesi taraftarları veya en azından içlerinden çoğu için, Arnavut ulusu Herderci bir şekilde, yani diğer ölçütlerin yanı sıra ruhu veya hayatta kalması için "oksijen ve su" gibi elzem olan diliyle tanımlanıyordu. Dilin gelişme derecesi ulusun –yazılı dili olmayan– barbarlık ile –edebi bir dilin varlığıyla tanımlanan– medeniyet uçları arasındaki gelişme derecesini belirliyordu. Yazılı dili olmayan her ulus yok olmaya ve bir edebiyat ile bir kültüre sahip olan civar uluslar içinde erimeye mahkûmdu. Her *kavim*, kendi ilerlemesi ve *milletin* bütününün ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun ilerlemesi için, ilköğretim dili olması gereken kendi dilini geliştirme hakkına sahip olmalıydı. Somut olarak söz konusu olan ise, tabii ki ya doğrudan Hıristiyanların Hellenleştirilmesinin ve Slavlaştırılmasının sonucu olan, ya da dolaylı olarak Müslümanların kültürel açıdan geri kalmışlığından kaynaklanan Yunan, Sırp ve Bulgar okul ağlarının etkisine karşı koymaktı.

Yeniden ilan edilmesi, söylemlerde sürekli olarak yeni bir çağın kurucu olayı olarak gündeme gelen *Meşrutiyet*'in (Arnavutçada *konstitucion*) her *kavme* bu hakkı verdiği kabul ediliyordu. Aslında, eşitlik, hürriyet ve haklara saygı ile eşanlamlı görülen Meşrutiyet,[58] Latin alfabesi yandaşları açısından farklı *kavimleri* Osmanlılığa ve imparatorluğa bağlayan olguydu. Osmanlılık içinde kaynaşma değil ortaklık söz konusuydu. Dönemin bir Arnavut gazetesi, imparatorluktaki tüm *kavimlerin* hür olmasını isteyen gerçek bir Osmanlılık ve iktidarda sadece bir *kavmiyetin* olmasını isteyen sahte bir Osmanlılık bulunduğunu söylüyordu. Latin harfleri taraftarları, Osmanlı toplumunu oluşturan her ulusa verilen haklar olarak anlaşılan ve Meşrutiyet'le birleştirilen Osmanlılığı sahipleniyorlardı: "Meşrutiyet biz Arnavutlar için de var ve biz de Osmanlıyız."[59]

58 Örneğin bkz. *Korça*, no: 32, 30/1/1910, s. 1; ve *Arnavud/Shqipetari*, no: 9, 25/2/1910, s. 1.
59 *Drita* (Manastır), no: 43, 11/1911; *Korça*, no: 6, 10/2/1909, s. 1.

Osmanlılık vatanseverlikle de eşanlamlıydı; Osmanlı olmak vatansever, hatta "gerçek vatansever" olmaktı. *Latinci*'ler, kendilerini ayrılıkçılıkla suçlayanlar karşısında, imparatorluğun toprak bütünlüğüne karşı uğraşan Yunanların, Sırpların ve Bulgarların faaliyetlerine karşı mücadele etmek söz konusu olduğuna göre, ancak Arnavut vatanseveri olarak Osmanlı vatanseveri olunabileceğini ifade ederek, vatanseverlik kozunu kullanıyorlardı. Dillerine pelesenk ettikleri bir görüş de, imparatorluğun bekasını ve iyiliğini isteyen tek ulusun –Türk ulusu dışında– Arnavut ulusu olduğu ve bunu kabul etmek istemediğine göre Jön Türk hükümetinin "vatansever" bir hükümet olmadığıydı.[60]

Bir yandan Meşrutiyet tarafından verilen haklar ve eşitlik, diğer yandan da vatanseverlik tarafından birbirine bağlanan bir *kavimler* toplamı görüşü, özellikle Hıristiyanlar bakımından zıt gerçekliklere veya görüşlere tosluyordu. Nitekim bazıları, Hıristiyanların Osmanlı idaresine hâlâ tatminkâr bir şekilde entegre edilmedikleri kanısındaydı. Özellikle de Osmanlılığın İslâm'la yakından ilişkili biçimde yapılan diğer tanımı sorun çıkarıyordu. Bunun dışında, Latin alfabesi yandaşlarının büyük kısmı tarafından tanımlandığı şekliyle Arnavut *kavmi/komb*u hem Osmanlılığın üzerine yerleştiriliyor, hem de dinsel boyutu budanıyordu veya her halükârda sadece dinsel aidiyete odaklanmıyordu. *Besa* gazetesini yayınlayanlar şöyle yazıyordu: "Biz Arnavutlar, önce Arnavuduz, sonra Osmanlıyız; herkesin kendi dini var, kimi camide kimi kilisede ibadet eder, ama biz hepimiz Arnavuduz."[61] Alfabe ile din arasındaki her türlü ilişki reddedilse de, bu, dinin kendisinin reddedildiği anlamına gelmiyordu; özellikle de "gâvurluk" suçlamalarına cevap vermek gerektiğinde bu husus öne çıkarılıyordu.

Latin alfabesi taraftarlarının büyük bölümü, Osmanlılık ve Arnavut'luk içine İslâmi bir bileşenin eklenmesine nasıl karşı çıkıyorlarsa, Osmanlılık ile Türklük arasında yapılan her türlü karışımı da aynı şekilde reddediyorlardı.[62] Daha da önemlisi, Arnavut milliyeti tasarımlarında Arnavut'luğu Türklüğe göre tanımlamaya ve "Arnavutlar" ile "Türkler" arasındaki farklılığın altını çizmeye gayret ediyorlardı; Arap alfabesi yandaşlarının en uç tavırlarında ise, tam aksine, Arnavut'luk ile Türklük Osmanlılık içinde eritilip kaynaştırılıyordu. Latinciler, Arnavutların bir zamanlar hür olduklarını, da-

60 *Besa* (İstanbul), no: 1, 5/11/1908; *Tomorri* (Elbasan), no: 1, 10/3/1910, s. 1 ve no: 1/8, 20/5/1910; *Shqipetari/Arnavud*, no: 14, 1/4/1910, s. 2.

61 *Besa*, no: 9, 11/1/1909.

62 Yine de Osmanlı İmparatorluğu'nu ifade ederken sık sık, Batılılar gibi, Arnavutça *Tyrqi* (Türkiye) terimini kullanıyorlardı.

ha sonra Türklerle işbirliği yaptıklarını, bunun için kanlarını döktüklerini ve imparatorluğa büyük adamlar verdiklerini kabul ediyorlardı. Onların değerlendirmesine göre, bu hizmetler ödüllendirilmeliydi, yoksa Türklere karşı yeniden hürriyetlerini ilan edebilirlerdi. O zamana dek Arnavutlar ve Türkler kardeş olmuşlarsa, bu kandan gelen bir kardeşlik değil, bir "toprak kardeşliği"ydi.[63] Zaten Naim Frashëri gibi muhalifleri de onları, Osmanlılık ve Türklük aleyhine yazıları –özellikle Bektaşiler arasında– yaymakla suçluyorlardı. Örneğin İskender Bey'in barbar Türklere karşı savaştığını ileri sürüyorlardı.[64]

Çünkü bu şekilde konan farklılık Türkler açısından küçültücü, Arnavutlar açısından ise yücelticiydi. Daha önce anlattığımız ilerleme/cehalet diyalektiğine göre, medeni (veya medeniyet özlemi çeken) Arnavut ulusu barbar (veya ilerlemeyi ve kültürü reddeden) Türklere karşıt olarak konuyordu. Arnavut "ırkı", Türk dilinin ve ırkının aksine, saftı: Ortodoks Hıristiyanlar tarafından yayınlanan Arnavut gazetelerinde, "Sizin kaba saba (*dudume*) milliyetiniz Çingeneler, Slavlar, Yahudiler, Rumlar gibi her türlü alt düzey ırktan ve Türk ismiyle birbirine bağlanan daha bir sürü unsurun oluşturduğu bir çorbadan meydana gelmiştir" gibi satırlara rastlanabiliyordu.[65] Daha önce altını çizdiğim gibi, bu Arnavut/Türk farklılığına bir Avrupalı/Asyalı farklılığı da eşlik ediyordu. Türklere, çok kötüleyici bir yananlamı olan Anadolulu (*Anadollak*) diye hitap ediliyordu. Hatta alfabe polemiğinin en hararetli günlerinde, *Shqipetari* gazetesi Türklerin Asyaylılığını Moğol bozkırlarına ve Afganistan'a kadar dayandırıyordu. Arnavutların Avrupalı bir ulus olduğunu ve damarlarında bir damla "Moğol" kanı bulunmadığını açıkladıktan sonra, birkaç çıbanbaşı bulunduğunu da ekliyordu: Bu ırkla ilişkileri olan ve Batı ile değil de Afganistan'la yakınlaşmayı tercih eden "Arap muhibbi" (Arap alfabesinden yana) iki üç arkadaş.[66]

Buna karşılık, Arif Hikmet gibi Arap alfabesi taraftarlarına göre, yine esas olarak diliyle tanımlanan Arnavut kavmi, Osmanlılık içinde erimiş birçok kavimden biriydi. Nitekim bu Osmanlılık, tüm bu kavimlerin iç içe geçmesinden ve karışmasından oluşan muazzam bir halitaydı. Kavimlerin hepsi aynı haklara ve olanaklara sahip oldukları için, bu durumdan aynı biçimde ve aynı ölçüde yarar sağlıyorlardı. Arif Hikmet, Osmanlı ve Arnavut veya Os-

63 Arnavutça metinde bu ifade Türkçedir. "Toprak kardashe" olarak yazılmıştır (*Shqipëtari/Arnavud*, no: 7, 11/2/1910, s. 1).

64 *Doğru Söz*, no: 9, 19/8/1910, s. 1.

65 *Sepata* (Tubhar-Fayyum), no: 1, Nisan 1910.

66 *Shqipëtari*, no: 12, 17/3/1910, s. 2.

manlı ve Türk kelimeleri arasında bir fark görmüyordu. Zaten, Arnavut'luk ile Osmanlılık arasında karşıtlarının reddettiği çok güçlü bağlar bulunduğunu belirtiyordu: "Kan" bağı ve "aile soyzinciri." Osmanlı tarihi içine Arnavutlar kanlarını dökmüşlerdi; Arnavut "Osmanlı" unvanını kanı pahasına kazanmıştı; Arnavutların ataları Osmanlılık için yaşamışlardı, demek ki evlatları da bundan başka bir şey yapamazdı. Arap harflerinden yana olan Djakovica'lı bir ileri gelen de *Tasvir-i Efkâr* gazetesine, Arnavutların Osmanlılık ve tüm Osmanlıların birliği için yaşadıklarını, bu uğurda hayatlarını feda etmeye hazır olduklarını ve dillerinin "Arnavut'luk" ile "Türklüğü" Osmanlılık içinde birleştiren Arnavutça ve Türkçe olduğunu yazmıştı:[67] Bu tavır, Türklüğü şehirlilikle eşanlamlı olarak gören Kosova ve Makedonya'daki şehirli Müslümanların da durumunu yansıtıyordu. En önemlisi, Arif Hikmet *kavmiyeti*, yani bir *kavm*e aidiyetin öne çıkarılmasını Osmanlılığın en acımasız rakibi olarak görüyor, bunun "söz konusu halitayı parçalamayı ve birlik içinde olan parçaları birbirinden yeniden ayırmayı hedeflediğini" düşünüyordu. Bütünü değil sadece kendi kavimlerini düşünenler için, yeni türetilmiş *nasyonalizm* ve *nasyonalistler* terimlerini kullanıyordu.

Ama bu bakış açısına özellikle "gayrimüslim vatandaşları"nın sahip olduğunu ve Arnavutların Osmanlılık içindeki temel yerini okullarıyla "Osmanlı kardeşler"in –gayrimüslimler ima ediliyor– sarstığını belirterek, Arnavut "kavmi" ile Osmanlılık arasındaki bir diğer bağı da gündeme getiriyordu: İslâm. İslâmiyete aidiyet zorunlu olarak birliği gerektiriyordu. Üstelik Arif Hikmet, Abdül Bey Frashëri'yi ve diğerlerini dinsel duyguları yok ederek ve zayıflatarak bir *kavmiyet* üretmekle suçlamakla kalmıyor, çıkardığı *Doğru Söz* gazetesinde sürekli olarak Arnavut kavmini Müslüman milletlerin bir parçası olarak gösteren –Hıristiyanlar örtük bir biçimde buradan dışlanıyordu– makaleler yayınlıyordu. Bu metinlerde, Osmanlılık hem din ve siyaset hem de Halife ve vatanla bağlar bağlamında ifade ediliyordu.[68]

Arnavut *kavm/komb*unu reddetmeyen Arif Hikmet ve diğer Arap alfabesi yandaşları, kimlik tanımlarına bir hiyerarşi getirerek, *kavmiyet* (milliyet) kavramının getirdiği sorunu çözmeye çalışıyorlardı: *Latinci*'lerin aksine, *kavmiyet*ten önce *Osmanlılığı* sevmek gerekliydi. Ulema konumundan ötürü İslâmiyet'i Osmanlılığın da üstüne yerleştirse de, Lezhe müftisi de aynı hiyerarşiyi öne çıkarıyordu. Ona göre Arnavutlar da başkaları gibi anadillerini geliştirmek istiyorlar, ama bunu ilk sıraya dinsel aidiyeti, ikinci sıraya da intisabı

67 Kaleshi, 1969, s. 85.
68 *Doğru Söz*, no: 1, 24/6/1910 ve no: 3, 8/7/1910.

koyarak yapmak istiyorlardı. Müfti, onların Arnavut olmakla birlikte dinsel bakımdan Müslüman, intisap ve birlik bakımından da Osmanlı olduklarına vurgu yapıyordu.[69]

Ulus, Osmanlılık, İslâmiyet ve Türklük arasındaki eklemlenmeye ilişkin iki büyük söylem türü aslında ayrıntılarda birçok farklılık içeriyordu. Örneğin, bazı Latin alfabesi yandaşları kendi Arnavut'luklarını Hıristiyan dinsel kimliğiyle olduğu kadar, bazen de Müslüman (Sünni veya Bektaşi) dinsel kimliğiyle birleştiriyorlardı. Arap alfabesi yandaşları da Arnavut ulusunun çokdinliliğini gizlemiyorlardı. Belki de bu nedenle, Müslüman kimliğini ve Osmanlılığı savunmalarında muğlak bir yan kalıyordu. Örneğin Arap alfabesinin yaygınlaştırılması çabalarında kilit bir rol üstlenen Manastır müftisi Recep Efendi, Temmuz 1909'da toplanan Debre/Debar kongresinde Arnavut dilini öğrenmeyi yararlı bulmayan İşkodralı bir Arnavuda cevap verirken, Latin alfabesi yandaşlarınınkine çok yakın bir söylem kullanıyordu:

> "Milli dilin gerekli olmadığını söylemek, bu kavmin yeryüzünden yok olmasını istemektir. Bunca yıldır dürüstlüğü, cesareti ve yiğitliği seven bu kavim çağa damgasını vuran ilerleme yeniliklerinin ortasında eski halinde kalamaz; kültürün saldırıları karşısında giderek yok olmaktadır. Bu nedenle dile özel bir önem vermek şarttır, ama ben Müslümanlar için dilin dinle birlikte öğretilmesini, önce öğretmen okulları açılmasını ve öğretmen olacak kişilere İslâm dininin sırlarının ve ince noktalarının iyice gösterilmesini öneriyor ve istiyorum; böylece öğrencilerimiz de bu sorunlar hakkında aydınlatılmış olacaklardır."[70]

Aynı şekilde Recep Voka da 1911'de İstanbul'da Arap harfleriyle basılan risalesinde, Latin alfabesi yandaşları ana akımına mensup birinden beklenebilecek şu açıklamayı yapıyordu: "Bu Müslümandır, şu Hıristiyandır, bu Tosk, diğeri Geg'dir demeyelim; çünkü biz tüm Arnavutlar (*shqiptar*) akrabayız (*nje fis e nje fare*)." Ama bu söylem türüne dini ve Osmanlıcı bir bileşen de ekliyordu:

> "Bugün eğitimsiz ve öğrenimsiz kaldık, [tüm halklar içinde] en son sıradayız. Gerek içerideki [Osmanlı İmparatorluğu'ndaki] gerekse Avrupa'daki diğer halklar bizi tanımak ve yaşadığımızı kabul etmek istemiyorlar. [...] Bugün dünya değişmiş durumda. Artık tüfek ve bıçak bir şey kazandırmıyor. Yazmak ve okumak, kelime ve düşünce gerekiyor. [...] Şimdi hem va-

69 *Doğru Söz*, no: 7, 5/8/1910: 3; no: 23, 9/12/1910.
70 Ilıkan, 1999, s. 213.

> tan (*memedhene*) hem de imparatorluk (*mbreterine*) için daha çok öğrenmeliyiz. [...] Türk diliyle birlikte kendi dilimizi de öğrenmeliyiz, çünkü bu akli bir vazifedir. [...] Tarihte kendi dilini öğrenmeden ilerlemiş ve yükselmiş hiçbir halk yoktur. Bu vazife yerine getirilecektir, çünkü ulema ve imamlar bu konuda mutabık, hepsi aynı fikirde. Hiçbiri buna itiraz etmiyor, hepsi de her ulusun (*komb*) dini kendi dilinde öğrenmesi gerektiğini söylüyor."[71]

Tartışmanın bir diğer önemli yanı, Arnavutlar içindeki farklılıkları göstermesiydi. Nitekim, Arap alfabesi taraftarları Kuzey Arnavutları ile Güney Arnavutları arasındaki farklılığı gündeme getiriyorlardı. *Tasvir-i Efkâr*'da çıkan makalesinde alfabe ve Osmanlıya bağlılık sorunlarında onlar arasında ilk ayrım yapan kişi, Kürt asıllı yazar Süleyman Nazif oldu. Korçë şehrinden Ali Zülfikâr *Tanin* gazetesinde gerçek bir temsiliyet ve hem Kuzey'den hem de Güney'den gelecek delegelerle bir kongre toplanmasını isterken, İşkodralı Arnavutlar gönderdikleri bir telgrafta yaptıkları şu açıklamayla Arnavutlar içinde ayrı bir kimliği kendiliklerinden sahipleniyorlardı: "Biz Kuzey Arnavutlarıyız ve Arap alfabesini isteyen mebuslarımızla aynı fikirdeyiz."[72]

Buna karşılık, dinsel farklılık tartışmalarda çok seyrek gündeme getiriliyordu. Arap alfabesi taraftarları, Hıristiyanları görmezden gelerek, Arnavut ulusunu Müslüman bir ulus olarak kabul ediyorlardı. Rakipleri ise dinsel bölünmeleri aşan bir ulusal kimlik inşa etmeye uğraşıyorlardı. Yine de şurada burada bu farklılığın izlerine rastlanıyordu. Örneğin *Shqipetari/Arnavud* gazetesi, Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında kıyaslama yaparken kültürel ölçeği kullanan bir Avusturyalının konuşmasını aynen aktarmakta bir sorun görmemişti. Bu konuşmada, Arnavutça metinlerin çoğunlukla Latin ve Yunan harfleriyle kaleme alındığı, çünkü Müslüman Arnavutlarda kültürel zihniyetin Hıristiyan kardeşlerindeki kadar gelişmiş olmadığı belirtiliyordu.

Arnavutçu gazeteler de "patriot olmayan Hıristiyanlar" adını verdikleri kişileri eleştiriyorlardı. Onları, "Türkler"le –burada "Türk"ü Müslüman manasında anlamak gerek– kardeş olamayacaklarını ve onlarla beraber yiyip içemeyeceklerini, ahbaplık edemeyeceklerini, çünkü "Türk"ün vahşi olduğunu söyledikleri için suçluyorlardı. Ali Zülfikâr da, barbarlık/medeniyet diyalektiğini benimsemese de, dinsel çeşitliliği ve bunun alfabe sorununa tesirini tartışmanın içine taşıyordu. Latin harflerini seçen Müslümanların bunu Hı-

71 Voka, 1911; yeniden baskı Voke-Tetova, 1991, s. 25, 26, 29-30, 36, 37-38, 43, 44-45.
72 Kaleshi, 1969, s. 84, 101 ve 103.

ristiyanlara yaranmak için yaptıklarını ve çoğunluğun azınlığın peşinden gitmesinin normal olup olmadığını bile sorgulamadıklarını ileri sürüyordu. Ortodoks Hıristiyanlarda Yunan alfabesi lehine önemli bir akım bulunduğunu hatırlattığı gibi, birçok Müslüman köylünün ise ne alfabe meselesiyle ne de dil meselesiyle ilgilendiğini, kendi ifadeleriyle, "Türk-Müslüman" dilinin onlara yettiğini vurguluyordu.[73]

"YUNAN TARAFI"NA KARŞI "ARNAVUT TARAFI"

Şu halde, Jön Türk politikası, Osmanlılığa ve İslâm'a bağlı yeni bir Arnavut'luk biçiminin kendini ifade etmesine olanak vermişti. Bunu yaparken de Arnavutçuluğu daha da dinselleştirme eğilimi içine girmişti. Alfabeye ilişkin ana tartışma esas olarak Latin alfabesine taraftar Müslümanlarla Arap alfabesinin kullanılmasını savunan Müslümanlar arasında yaşandı. Ortodoks Arnavutçular ise, Müslüman Arnavutçularla işbirliklerinin ötesinde, İTC'ye değil, Yunanistan temsilcileri tarafından desteklenen Ortodoks ruhani makamlara karşı kendi görüşlerini öne çıkarmaya gayret ediyorlardı. Zaten, Arnavut dilinin sokulması için uğraşılan dini kurumlar ve okullar bu makamların elindeydi.

Jön Türk devrimi öncesindeki yıllarda Ortodoks kimliğiyle Yunan kimliği arasındaki bağların hem Fener Rum Patrikhanesi'nin hem de Yunan devletinin politikaları sonucunda güçlenmesi, diyasporadaki bazı Arnavutçuları bir "Arnavut Ortodoksluğu" inşa etmeye itmişti. Bu anlamdaki en önemli adım 1908 ilkbaharında bir rahip atanmasıyla birlikte ABD'de atılmıştı. Bununla birlikte, Ortodoks Arnavutların çoğu açısından, İstanbul'daki Patrihane'den kopmak henüz söz konusu değildi. Zaten birçoğu hâlâ Hellenizm ile yoğrulmuş haldeydi ve kurtuluşlarını Yunanistan'da görüyorlardı. Bazıları ise Hellenizmle Arnavutçuluğu karıştırıyorlardı. Sadece, genellikle diyasporada geçirdikleri günlerin etkisini taşıyan ve Yunan ekonomik ağlarından bağımsız küçük bir Ortodoks grubu Müslümanlarla birleşip Hellenizmden net bir şekilde ayrılmak gerektiği kanısındaydı.

Jön Türk devriminin yarattığı yeni bağlam, Ortodoks cemaatinin bünyesinde mevcut karşıtlıkları kamusal alanda görünür kılarak billurlaşmalarına yardımcı oldu. Aslında, kulüpler açıp gazeteler çıkararak kendilerini ifade edenler daha çok dışlayıcı akımlardı. Artık bir "Yunan tarafı", bir de "Arnavut tarafı" vardı. Bu durum Yanya vilayetinde ve "Makedon sancakları"nda,

---

73 *Shqipetari/Arnavud*, no: 5, 28/1/1910, s. 1; *Korça*, no: 9, 31/3/1909, s. 2; Kaleshi, 1969, s. 100.

özellikle de Arnavutçuların en aktif oldukları Korçe'de çok netti. Avusturya-Macaristan konsolosuna göre, 1909 kışında bu şehirdeki "Arnavut tarafı"nda, içinde Kosturi'ler, Bimbli'ler ve Grameno'ların da olduğu yaklaşık yüz elli Arnavut ailenin yanı sıra, iki yüze yakın da Ulah ailesi vardı. Ona karşı olan "Yunan tarafı" çok daha güçlüydü. Korçë'den yaklaşık iki bin Arnavut aileyi ve eski Moschopolis, yeni Voskopoje'den dört yüz Ulah aileyi bünyesinde bir araya getiriyordu. Aslında aileler de kendi içlerinde bölünmüş olabilirlerdi.[74]

"Yunan tarafı" iki kulüp kurmuştu: Kültürün yayılmasını amaçlayan *Anagenesis* kulübü ve gençler için *Ta patria* adında bir jimnastik kulübü. Bu "taraf" Korçë'de *Pelasgos* adında Yunanca bir gazete de çıkardı. Bu gazetede "Türkler" ile "Yunanlar"ın, yani Müslümanlar ile Hıristiyanların birleşmesinin imkânsızlığından söz ediliyor, buna gerekçe olarak da bir Arnavut devleti kurulması durumunda azınlık olacak Hıristiyanların Müslümanların insafına kalacağı ve sadece Yunanistan'ın Hıristiyanlara yardım edebileceği gösteriliyordu. "Arnavut tarafı" ise "Arnavut Bilgi Kulübü", Arnaut okulları için kaynak toplamakla görevli *Perparimi* ("İlerleme") cemiyeti, "Hürriyet" adındaki bir müzik topluluğu, Protestan misyonerler tarafından kurulan bir kadın cemiyeti ("Sabah Yıldızı") etrafında örgütlenmişti. Üyeleri, Yunanistan çerçevesinde kendileri için bir gelecek göremiyorlardı. Müslümanlarla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde bazı haklardan yararlanacak veya muhtemelen bir Büyük Güç'ün himayesi altında kurulacak hükümran bir devlet içinde özgür olacak bir ulus oluşturmayı tercih ediyorlardı.[75]

"Arnavut tarafı"nda kurulan kulüpler sadece Hıristiyanların eseri de değildi. Hatta *Pelasgos*'un muadili olan *Korça* gazetesi 1908 yılının sonunda şehrin iki Müslümanı, Sami Bey Pojani ve Lütfi Bey Zavalani tarafından çıkarılmaya başlanmıştı. Bununla birlikte, Ortodoks Arnavutçular Ortodoks cemaat bünyesinde daha çok örgütlenebilmek için yavaş yavaş kendilerine özgü girişimler geliştirmek durumunda kaldılar. Çünkü din yerine ulusu ikame etme çabalarının da sınırları vardı. Dolayısıyla Arnavut kimliğini Ortodoks kimliğiyle daha çok birleştirmek veya yeni ulusal kimliği dinsel kimlik aracılığıyla yaymak söz konusuydu. Örneğin, Korçë'deki Arnavut okulunun sorumluları Ortodoks cemaat içinde çok popüler olan *Kolendrat* bayramı (24 Aralık) için, çocukların şarkı söyleyerek evleri dolaşmalarını düşünmüşlerdi. Ama ilahiler ve Yunan vatanseverlik şarkıları yerine, Arnavutça ilahiler ve vatanseverlik şarkıları söyleyecekler, haç ile İsa ikonası yerine bir yıldız taşı-

74 HHStA, PA XXXVIII/396, Posfai, Manastır, 1/3/1909; Katundi, 1962, s. 21-22.
75 Grameno, 1962, s. 35 ve 36; Kerenxhi, 1962, s. 5; Mborja, 1962, s. 21-24.

yacaklardı. Aynı şekilde, 1912'de Negovan Arnavut okulu açıldığında, ayin söyleme âdetinden vazgeçilmesi söz konusu değildi. Ama Arnavut rahip olmadığı için, ayini bir Bulgar rahip yönetti.[76]

Ortodoks Arnavutçuların başlıca amacı Arnavut dilini kiliseye ve okula sokmaktı. Bu konuda Hellenizme muhalif olan Ulah propagandası ve Müslüman Arnavutlar tarafından da desteklenen Arnavut milliyetçiler *Tetrakes* azizler yortusunda İncil'in Arnavutça okunmasını talep ettiler. Bu amaçla Şubat 1909 başında, litürjinin bir bölümünün Arnavut dilinde okunmasını ve piskoposun rahiplere Arnavutçayı aileler içinde de kullanabileceklerini bildirmesini isteyen "Ortodoks Arnavutlar Birliği" adında bir cemiyet kuruldu. Daha sonra cemiyet üyeleri bu yöndeki bir çağrıyı yüz nüsha kadar bastırarak tüm Arnavut merkezlerine, Patrikhane'ye, Korçë mebuslarına ve Meclis-i Mebusan reisine dağıttılar.[77] Yine de çok geçmeden Ortodoks Arnavutçuların söylemi sertleşti, Arnavut dilinin Ortodoks okullarına ve kiliselerine sokulmasını talep etmenin yanı sıra, yoksa Patrikhane'den ayrılıp ibadet ve eğitim mekânlarını işgal edecekleri tehdidini savurdular. Florina bölgesindeki Bellkamen'de bir Rumen okuluyla aynı binada bir Arnavut okulu açılmıştı ve Negovan'da da eğitimi bir Rumen öğretmenin üstleneceği bir okulun daha açılması söz konusuydu.[78]

Eylül 1909'da, Elbasan kongresi sırasında, Protestan misyonerlerin katılımcıları bir Arnavut Ortodoks Kilisesi kurulması konusunda ikna etmeye çalıştıkları söylenmektedir. Ama diğer delegeler, böyle bir şeyin ancak dış destekle, muhtemelen de Rus desteğiyle mümkün olabileceğini, bunun da arzu edilecek bir iş olmadığını ileri sürerek karşı çıkmışlardı. Kongreden kısa bir süre sonra, Korçë'de "Yunan tarafı" ile "Arnavut tarafı" arasındaki gerilim arttı. Hatta Florina bölgesindeki Negovan köyünde Arnavutçayı kiliseye sokan Papaz Vasil katledildi.[79]

"Yunan tarafı" Ortodoks Arnavutçulara karşı Osmanlı makamlarına ihbar silahına başvurmaktan çekinmiyordu. Onları "ayrılıkçı" olarak tanıtıyorlardı; "ayrılıkçılık" Patrikhane'ye karşı olduğu gibi, imparatorluğa karşı da geçerli olabilirdi. Osmanlı makamları ise bu bölünmelere iyi bir gözle bakmıyorlardı. Şubat 1910'da Ortodoks Arnavutlar Birliği Babıâli'den litürjide Arnavut dilini kullanan bir Arnavut Ortodoks Kilisesi kurulmasını talep

76 Mborja, 1962, s. 18-21 ve 32 (ayrıca bkz. Pepo, 1962, s. 264 ve 277'deki aynı metin).

77 HHStA, PA XXXVIII/396, Posfai, Manastır, 1/3/1909; *Korça*, no: 6, 18/2/1909, s. 3.

78 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Manastır, 30/3/1909.

79 Buda ve Domi, 1972, s. 383; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Manastır, 29/9/1909.

edince, Sadrazam İsmail Hakkı Paşa Dahiliye Nezareti'ne kendisinin bu örgütlenmeye hiçbir itirazının olmadığını ve buna izin verip vermeme kararını Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na bıraktığını bildiren bir yazı yazdı. Arnavutçanın kiliseye sokulması konusunda ise, tek karar merciinin Patrikhane olduğunu vurguluyordu. Ama birkaç yıl önce bir Ulah dini cemaatinin tanınmasının Ulahlarla Yunanlar arasında gerilimlere yol açtığını göz önünde tutarak, Arnavutlar ile Yunanlar arasında bu tarz gerilimleri engellemek üzere gerekli tedbirlerin alınmasını bildiriyordu. Altı ay sonra, Temmuz 1910'da, Arnavutçu ağın tüm kurumlarının dağıtıldığı bir dönemde, Heyet-i Vükela Ortodoks cemiyetini kapatma kararı verdi.[80]

Ortodoks Arnavutlar Birliği yaklaşık bir yıl boyunca, Korçe'de *Lidhja Orthodokse* (Ortodoks Birliği) adında bir gazete çıkarmıştı. Gazetenin yönetimini, Arnavutçuluğa Romanya'da ilgi duyan, orada Arnavutça eserler kaleme alan, sonra da ilk Arnavut çetesine katılan Mihal Grameno üstlenmişti. Bu süreli yayın, 1909 yazı ile 1910 yazı arasında Korçe'deki Ortodoks Arnavutçuların nasıl bir zihniyet içinde davrandıkları konusunda bize tam bir fikir vermektedir. Programları, "ulusal hakları" savunmaktı. Din aracılığıyla Arnavut milliyetini (*kombesi*) ve dini ezmeye çalışan yabancıların oyununa gelmeden Tanrı sözünü Ortodoks Arnavutlar arasında yayarak kutsal emirleri yerine getirme gayreti içindeydiler. Patrikhane'nin Hellenleştirme politikasına karşı çıkıyorlardı. İnciller'de bildirildiği gibi, her ulusun kendi dilinde okuma hakkı olmalıydı. Rusya Sinodu sayesinde Fan Noli'nin, Tanrı'ya kendi dilinde ibadet edebilmek için, ABD'de Arnavut Ortodoks Kilisesi'nin rahibi yapıldığını hatırlatıyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda hürriyetin ilan edilmesiyle birlikte, Ortodoks Arnavutlar haklarının tanınmasını Patrikhane nezdinde resmen talep etmişlerdi. Eğer bu talebe kulak asılmazsa, Arnavutlar da diğer uluslar gibi davranarak kendi kiliselerini, Arnavut Ortodoks Kilisesi'ni kuracaklardı.

"Yunan tarafı"nca "dinsiz" veya "mason" olmakla suçlanan Arnavutlar, din ile vatanseverliği sıkı sıkıya ilişkilendirerek bu eleştirilere cevap veriyorlardı. Gazetenin şiarı şuydu: "Dine saygı duymayan vatanını da sevmez." Demek ki "patriot" olabilmek için önce dine saygılı olmak şarttı.[81] Ortodoks Arnavutçuların asıl önem verdikleri, dindaşlarını Müslüman Arnavutlarla aynı ulusa ait oldukları konusunda ikna etmekti; ama bunu paradoksal

---

80 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Posfai, Manastır, 31/8/1908; Gawrych, 1980, s. 220-221.

81 Müslüman milliyetçiler de aşağı yukarı buna benzeyen bir slogan kullanıyorlardı: "Hubb el-vatan min el-iman" (Vatan sevgisi imandadır). Peygamber'e atfedilen –ama bu oldukça kuşkuludur– bir Arap atasözü söz konusuydu.

bir tarzda dinsel aidiyetler alanında kalarak yapmaya çalışıyorlardı. Nitekim, ortak bir tektanrıcılık ve/veya ortak bir dinsel köken, Pelasgosların dini üzerinden "muhayyel bir cemaat" inşa ediyorlardı.

Gazetenin başyazarı üç din (*fe*) kategorisi olduğunu açıklıyordu. Hıristiyanlık, İslâm, vb. birinci kategorideydi; Budizm, Hinduizm ve diğerleri ikinci, "barbarların animizmi" ise üçüncü kategorideydi. Her grubun içinde dinin (*fe*) değil her insanın ve her ulusun (*komb*) inançlarının (*bese*) oluşturduğu alt-bölümler vardı. İnanç (*bese*), bir insanın veya bir ulusun din (*fe*) ile karşılaşma ve yüzleşme biçimiydi. İnanca göre dinin temel akideleri değil, sadece biçimi ve onun aslına erişmeyi sağlayan yol değişiyordu. Yine de *bese* ve *fe* kavramları çoğunlukla aynı manada da kullanılıyordu.

Arnavut ulusuna (*kombi shqiptar*) gelince, dini ilk din grubu içindeydi, çünkü kadir-i mutlak, yeri ve göğü yaratan bir Tanrı'ya inanıyordu. Bu çok eski ulus, tüm Avrupa ulusları içinde bir dinsel yaşamı olan ilk ulustu. Çünkü Arnavutların ataları olan Pelasgoslar içinde Tanrı'ya tapındıkları ilk tapınakları dikmişlerdi. Pelasgosların tapınç merkezi, (Dodone olduğu varsayılan) Tomor dağındaydı. Diğer uluslar eski dinlerini Pelasgoslarınkinden almışlar, kendi inançlarına göre bazı yanlarını değiştirmişlerdi. Daha sonra Arnavutlar da birçok ulus gibi Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. Birkaç yüzyıl sonra, birçoğu İslâm'ı kabul etmişti. Böylece Arnavutluk'ta iki inanç (*bese*) vardı; Müslümanlar ve Hıristiyanlar da kendi içlerinde iki veya üç gruba bölünmüşlerdi.

Demek ki Mihal Grameno, iki kavramı (*fe* ve *bese*) aynı anda kullanarak tüm Arnavutların aynı *fe*'den, yani aynı tektanrıcı dinler grubundan olduğunu ileri sürebiliyordu. Bu yaklaşımın popüler düzeydeki karşılığı, Arnavutluk'ta bugün de sık sık duyulan "tek bir Allah var", "hepimizin Tanrı'sı aynı" ifadeleriydi. Aynı "muhayyel cemaat"e aidiyet, diğer ulusların henüz bir dininin bile olmadığı çağlarda mevcut olan ortak bir dinsel köken fikriyle de güçlendiriliyordu. Referans gösterilen din, bugün de sık sık yapıldığı üzere, Hıristiyanlık değil Pelasgosların diniydi. Ama Mihal Grameno her ulusun bir *bese*'si olduğunu yazdığına göre yine de muğlak bir yan kalıyor demekti, çünkü Arnavutlarda birçok *bese* vardı...[82]

YEREL İKTİDAR VE ARNAVUTÇU ÖRGÜTLENME

Gerek "Arnavutçu ağ" ile "Jön Türk ağı", gerekse "Arnavut tarafı" ile "Yunan tarafı" arasındaki çatışmaların yerel ölçekte aldıkları biçimler içinde ik-

82 *Lidhja orthodhokse*, no: 1, 10 Temmuz 1909. Ortodoks Arnavutçuların o dönemdeki tavrı hakkında, ayrıca bkz. Luarasi, 1911.

tidar sorunlarının da devreye girdiğine kuşku yoktu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yerel ölçeğe varıncaya dek yeni bir iktidarı temsil etmesi ise güç dengelerini değiştirmişti. İTC her yerleşim biriminde kulüpler kurmuş subaylar ve Cemiyet'e şu veya bu ölçüde intisap etmek zorunda kalan memurlar, yani genel anlamda "eğitimli orta sınıf" üyeleri tarafından temsil ediliyordu. Jön Türkler yerel iktidarı ele geçirme mücadelelerinde, yerel ileri gelenler ve ruhani önderlerle zorunlu olarak ya rekabete girdiler ya da ittifaklar kurdular. Arnavutçuluk herkes tarafından çeşitli biçimlerde bir siyasal güç kaynağı olarak kullanıldığı için, 1908 ile 1912 arasındaki gelişimi yerel manzaralardaki bu dönüşümlerin sonucu oldu.

"Makedon sancakları"nda Jön Türklerin iktidar kulislerine girişi "orta sınıflar" bünyesinde İTC ile Arnavutçular arasında bir mücadele başlattı. İttihat ve Terakki Cemiyeti bazı ulemaya ve birkaç toprak sahibine yaslanmıştı. Örneğin Manastır'da kendi saflarına katılmış bir müfti atadılar: Recep Voka. İTC Korçe'de babası çok zengin bir toprak sahibi ve tefeci olan, hem mebus hem de Jön Türk kulübünün başkanı Süleyman Bey Mborja ile işbirliği yaptı. Arnavutçu tarafta ise, Hıristiyanlar ve Müslümanlardan oluşan daha dağınık bir grup söz konusuydu. Bu akım içinde, genellikle büyük eşrafla rekabet eden küçük eşraf ve entelijensiyanın da söz hakkı bulacağı gerçek bir rejim değişikliğini, hatta Hıristiyanlar söz konusu olduğunda Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesini arzulayan gençler yan yanaydı. Hıristiyanlardan birçoğu bir süre gurbette, özellikle de ABD'de kalmıştı. Arnavutçuluk aracılığıyla çoğunlukla bir kuşak kimliği de ifade ediliyordu. Son olarak, gerektiğinde müritlerini seferber edebilen Bektaşi babalarının çoğu da Arnavutçu taraftaydı.

1896 ile 1908 arasında Makedon sorunu nedeniyle Manastır ve Korçë, Osmanlı topraklarının batı kesimindeki en aktif Arnavutçu merkezler haline gelmişlerdi. Buralarda Arnavutçuluk, Hellenizm ve diğer ulusal ideolojilerle ortaklık içinde ya da onlara tepki olarak gelişmişti. Manastır İTC'nin de en önemli ocaklarından biri olmakla birlikte, Jön Türklerin 1908'den sonra yapılanmaya çalışan Arnavutçu akımı hemen marjinalleştirmesi veya bertaraf etmesi zordu. Yine de, onu denetim altına almayı denediklerini, hatta 1910'da kamusal alandan silmeye karar verdiklerini gördük.

O zaman Arnavutçu örgütlenme yeraltına indi. Aslında 1908'den itibaren, kulüplere ve diğer izinli kurumlara paralel olarak gizli komiteler kurulduğu anlaşılıyor. Bunlar hakkındaki bilgiler, hiç kuşkusuz gizliliklerinden ötürü, çok eksiktir. Varlıkları çok kısa ömürlü veya kâğıt üzerinde kalmış da olabilir. Daha çok gizli toplantılar vesilesiyle kurulan anlık temaslar söz ko-

nusuydu. Buna karşılık, 1910'dan itibaren gizli bir komite, sonra da 1911 ilkbaharında Korçë bölgesinde bir çete kurulmasıyla örgütlenme somutlaştı.[83]

Çoğu Hıristiyan, ama aralarında Müslümanların da olduğu gençler dağa çıktılar. Sayılarını fazla abartmamak gerek. Yaklaşık on beşer kişilik birçok grup söz konusuydu; bunlara daha önceden örgütlenmiş kaçak çeteler de ekleniyordu. Bazı Arnavutçu gençler, diğer çetelerin de yaptıkları gibi, tüccarlardan ve toprak sahiplerinden haraç yoluyla mali destek almakla görevlendirilmişti. Asiler kırsal alanlarda, Sünni Müslüman dayanışmasını öne çıkaran Jön Türk politikasına çok muhalif olan Bektaşi ağından destek alıyorlardı. Faaliyetleri esas olarak Prespa, Devoll ve Kolonjë bölgelerinde köylülere milliyetçi propaganda yapmak, Korçë de dahil çeşitli yerlerde bildiri dağıtmak ve duvarlara yapıştırmakla sınırlıydı. Sofya'da basılan bu bildiriler her yandan tehdit eden tehlikelerden vatanı kurtarmak için halkı Osmanlı hâkimiyetine karşı ayaklanmaya çağırıyordu; amaç "hürriyet" ve Arnavutluk'un özerkliğiydi. Asilerin, özellikle de Hıristiyanlar içinden bir bölümünün Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesi için "savaştığı" kesin olsa da, sonradan yapılmış ve tüm aktörlere bu tür güdüler atfeden tanıklıklara kuşkuyla yaklaşmak gerekir. Çünkü bir bölümü, bağımsızlığın kalıcı olamayacağı inancıyla, öncelikle Arnavutların imparatorluk içindeki haklarının tanınması veya bir özerklik elde edilmesi uğruna mücadele ediyordu. Zaten asilerin faaliyetleri aynı zamanda Yunanistan'ı Hıristiyanlar için bir kurtuluş olarak gösteren ve olası bir özgür Arnavutluk'u Hıristiyanların Osmanlı hâkimiyeti altında olduğundan daha çok sıkıntı çekecekleri bir "küçük Türkiye" olarak sunan Yunan propagandasına karşı çıkmaya yönelikti.

Bu gizli örgütlenmenin başlıca mimarlarından biri Themistokli Germenci'ydi; Nikolla Bey Ivanaj ile birlikte "Kara El Cemiyeti"nin başını çektiği söyleniyordu.[84] Korçalı bir tüccar olup, Arnavutçuların buluşma yeri haline gelen Manastır'daki meşhur *Lirija* otelinin sahibi olan Germenci, Bulgarlarla işbirliği yönünde çalışıyordu. Çünkü bu bölgelerdeki Hıristiyan Arnavutlarla Makedonya'nın Hıristiyan eylemcileri arasında yakın bağlar vardı. Örneğin, çete şeflerinden biri olan Spiro Bellkameni Makedonya'daki gerillaya katılmıştı. Themistokli Germenci de Bulgar-Makedon çetecilerine bizzat silah temin etmişti. Haziran 1911'de Arnavut çetelerinden birine, Ohri'li

83 Metnin devamında tahlil edilecek bu gelişmeler hakkında, özellikle olayların kahramanlarının hatıratlarına başvurun: Katundi, 1962, s. 22 vd.; Mborja, 1962, s. 16 vd.; Kerenxhi, 1962, s. 9 vd.; Grameno, 1962, s. 34 vd.

84 Nikolla Bey Ivanaj hakkında, bir önceki kısma bakın. Themistokli Germenji hakkında, bkz. Tako, 1988.

Voyvoda Jovançe'nin çetesiyle işbirliği yapmalarını emretti. Arnavutçuluk onun yönetimi altında Osmanlı hâkimiyetine muhalif hareketlere yaklaşma eğilimine girmişti.

Üstelik Korçë yakınında tutukluları kurtarmak isteyen çetelere Osmanlı birlikleri tarafından Orman Çiftlik'te yapılan baskın üzerine, yaz aylarında yetkili makamlarla çatışma da sertleşmişti. Bu müsademe sırasında ölen altı genç Arnavut dava şehitleri haline geldi. Temmuz 1911'de yetkililer Arnavutçulara karşı büyük bir tutuklama kampanyasına girişmeye karar verdiler. Sonra Arnavutları silah bırakmaya ikna etmekle görevlendirilmiş iki ileri gelenden oluşan bir heyetin gönderilmesiyle birlikte uzlaşma devrine geçildi. İtalya'yla Trablusgarp savaşı başladıktan sonra Jön Türk politikasındaki yumuşama daha da belirginleşti.

O zaman hapisten salıverilen Themistokli Germenci yeniden devrimci bir komite oluşturmaya karar verdi. Mayıs 1912'de yeni bir çete dağa çıktı ve bölgede başka çeteler de kuruldu. Başka problemlerin derdine düşmüş Türk makamları, gerilla savaşından çok propaganda kampanyası niteliğindeki faaliyetlere ses çıkarmadılar. Şiddet içeren tek eylem, Korçë jandarma komutanının öldürülmesi oldu. Aslında gerek iç gerekse dış nedenlerden ötürü, Arnavutçu hareket "Makedon sancakları"nda eskisi kadar güçlü değildi. Kosova vilayetindeki asilerle hükümet arasında anlaşma imzalanınca, bölgedeki çeteler silahlarını bırakarak 22 Ağustos'ta Korçë'ye döndüler. Bu tarihten sonra Arnavutçular kamusal alanda yeni bir örgütlenmeye girişmediler: Ne kulüpler ne de okullar açıldı.

Yükselen "orta sınıfı" oluşturan gençlerdeki bu seferberliğin soluğu kesilirken, 1911-1912'ye doğru Arnavutçuluk Osmanlı topraklarının en batı şeridinde doğmuş ast rütbeli Jön Türk subayları tarafından "Makedon sancakları"nda kullanılmaya başlandı. Bu subaylar sahada durumun bozulduğunu görüyorlardı. İTC ve hükümetin politikasına karşı çıkmak istiyorlardı. Onların Arnavutçuluğu Jön Türklüğe intisapla iç içe geçmişti ve özellikle bölgesel bir bakış açısını yansıtıyordu. 1912 ilkbaharında Manastır'daki Arnavutçulardan, ama dolaylı olarak da İstanbul'daki "Halaskâr Zabitan" hareketinden etkilendiği söylenen Manastır'da görevli Yüzbaşı Tajar Tetova başka subaylar ve yaklaşık yüz elli askerle birlikte dağa çıktı. Debre/Debar, Korçë ve Ohri garnizonlarındaki askerler de –içlerinde Türkler de vardı– onu izledi. Daha sonra kendisiyle görüşen Ekrem Bey Vlora'nın anlattığına göre, soyadının belirttiği üzere Tetovo/Kalkandelen'li olan Tajar Tetova, devletin modernleştirilmesini isteyen bir Jön Türk subayıydı. Bu modernleştirme işi

tamamlanınca, Arnavutlara imparatorluk bünyesinde "kendilerine özgü bir hayat" ve Slavlarla Rumlar karşısında "daha öncelikli bir konum" tanınmasını talep ediyordu. 1912'de bu subaylar merkeziyetçi politikanın terk edilmesini ve Meclis'in dağıtılmasını istiyorlardı. Asıl istekleriyse durumun değişmesi ve "vatan"ın kurtarılmasıydı. Süleyman Külçe'ye göre, Tajar Tetova bir Türk eğitimi almış ve 1908'den önce matbuatı gizli gizli okuyarak Arnavut dilini "yeniden keşfetmiş" Arnavutlardandı. Hem inançlı bir Jön Türk hem de Arnavutçuydu. Osmanlı İmparatorluğu'na karşı açık mücadeleden yana değildi, ama olayların seyrini görünce Balkanlar'da ayaklanmaların çoğaldığı bir dönemde dağa çıkmaya karar vermişti.[85]

1907-1908'deki Jön Türk örgütlenmesine katıldığını daha yukarıda anlattığım Müslüman subaylardan biri olan Bekir Grebene örneği de ele alınabilir. Manastır vilayetinin güneyinde yaşadığı için, Yunanistan tehdidi onu "Türkler"in ve "Arnavutlar"ın "Yunan tehlikesi"ne karşı birleşmeleri gerektiği fikrine götürüyordu. Hükümetin Arnavutlara, Arnavutların da hükümete yardım etmeleri gerektiğine inanıyordu; bu fikir, Arnavut kimliğine yönelik her türlü kabulü tehlikeli bulan bazı İTC'ye yakın subayların hiç hoşuna gitmiyordu. Bu fikirler nedeniyle, Grebene Arnavutçanın öğretilmesi ve alfabe tercihi konularında daha uzlaşmacı bir tutum benimsemişti. Ama Arnavutçuluğun Hellenizme karşı koyabilecek kadar güçlü olmadığını kabul etmesi gerekiyordu.[86]

Aslında, Jön Türk devriminin hemen ertesinde, Arnavutçuluğu Hellenizme karşı kullanma fikri, "Yunanistan'ın hemen karşısında" bulunan Yanya vilayetindeki İTC politikasına yön vermişti. Bu vilayetteki Arnavutçuluk ocakları Korçë ve Manastır'daki kadar güçlü değildi; özellikle de Patrikhane'nin ve Yunan konsolosluklarının vesayetinden yeterince kurtulamamış Hıristiyanlar açısından bu durum geçerliydi. Jön Türk örgütlenmesi belli bir başarı sağlamıştı. Hatta İTC, Ergiri/Gjirokastër gibi bir şehirde, Arnavut örgütlenmesinin en önemli simalarından biri olan, 1906'da kurulmuş çetenin şefi Çerçiz Topulli'yi ve taraftarlarını çok geçmeden marjinalleştirmeyi başardı. Gerçekten de yeni mutasarrıf Nâzım Bey şehrin beylerini ve ağalarını, Çerçiz'ın ulusal bir kahramandan çok bir hırsız ve İtalya ile flört ettiğine göre de bir hain olduğu konusunda ikna etmeyi becermişti. Bunu, yerel çatışkıları kullanmayı bilmesi ve bölgenin en güçlü beylerinden biri olan, To-

85 Külçe, 1944, s. 408-411; Skendi, 1967, s. 430-431; Gawrych, 1980, s. 352-354; Vlora, 1968, s. 195 ve 236-237.

86 Grebene, 1976, s. 29-32.

pulli ailesine muhalif Müfid Bey Libohova'nın verdiği destek sayesinde yapabilmişti.[87]

Bununla birlikte, genel kural olarak, konsolosluk temsilcileri Arnavut milliyetçileri tarafından açılan okulları ve kulüpleri, "Arnavut tarafı"nın Epir'de Jön Türklerin desteğiyle sağladıkları ilerlemeler olarak görüyorlardı. Çünkü bu kurumlar bir toprak sahiplenmesi zihniyetiyle açılıyordu. Örneğin, Bajo Topulli Yanya'da bir Arnavut okulu açılması için düzenlenen mitingde, bu şehrin gelecekte "Arnavutluk'un başkenti" olacağını açıklamıştı. Bu sahiplenmeye çoğunlukla Arnavut/Yunan farklılığının, hatta Arnavutlar ile Yunanlar arasında [kimlik oluşturucu] bir husumetin beyanı da eşlik ediyordu. Vlore'deki Arnavut kulübü, Mihal Grameno'nun –gördüğümüz üzere– Yunanları çok olumsuz bir şekilde betimleyen Pyrrhus'ün ölümü hakkındaki oyununu sahneletmişti. Demek ki Epir'in Arnavut niteliğini güçlendirmek, Jön Türkler açısından Yunan toprak iddialarının önüne bir set çekmek anlamına geliyordu. Bazı gözlemcilere göre, 1909 ilkbaharındaki karşı-devrimden önce Arnavut nüfusu içindeki özerklik eğilimi yine de pek güçlenmiş sayılamazdı.[88]

Ama İttihat ve Terakki Cemiyeti, Hellenizmi durdurmak için Arnavutçuluğun denetim altında gelişmesine izin vermekle yetinmedi. Aynı zamanda Müslüman/Hıristiyan farklılığı üzerinden Yunanlara karşı olan farklılık duygusunu güçlendirmeye gayret etti. Örneğin yerel nüfusu Girit sorunu konusunda duyarlı kılarak Yunan karşıtı duyguları körükledi. Muhacirleri vilayetin güneyine yerleştirdi. Vilayetin idari haritasında yeni bir bölümlemeye giderek, bir Çamëri sancağı kurdu.[89] Özellikle de, Ocak 1909'da, İstanbul İTC, Yanya İTC aracılığıyla, Tepelene/Tepedelen'de gizli bir toplantı düzenledi ve bu toplantıya Müslümanların yaşadığı tüm kazalardan gelen delegeler katıldı. Tüm katılımcılar Müslümandı ve toplantıya Halvetiyye tarikatından Tepedelenli Şeyh Davut başkanlık ediyordu. İTC'nin niyeti, Yunan tehdidi karşısında imparatorluğun toprak bütünlüğünü korumak için Müslüman ahaliyi seferber etmek, bu arada da Jön Türk örgütlenmesini koruyup güçlendirmekti. Somut olarak ise Yunan çetelerinin faaliyetini durduracak tedbirlerin alınması söz konusuydu: Çeteler oluşturmak için İstanbul'dan silah ve asker istemek; yolların ve köprülerin bakımı ve açık tutulması için hükümetten

87 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Ranzi, Yanya, 27/11/1908.

88 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Yanya, 18/9/1908 ve 29/9/1908; Pacco 669, Yanya, 14/3/1909; HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Kraus, Valona, 3/4/1909; Nikolaidou, 1984, s. 19.

89 Bu son iki tedbir hakkında, bkz. üçüncü bölüm.

yardım istemek. Birkaç gün sonra gerçekten de ek müfrezeler gönderildi ve Müslüman ahaliye silah dağıtıldı. Bu toplantı sırasında bazı delegeler hükümetten Arnavut ilkokulları açılmasının da talep edilmesini istediler, ama bu konu Jön Türklere sorun çıkarmış olsa gerek. Ertesi ay, bu kez Bektaşi Arnavutların girişimiyle, Tepedelen yakınındaki Bektaşi tekkesinde bir başka toplantı düzenlendi. Katılımcılar özerklik talebi lehinde konuşmalar yapsalar da, ilkbaharda oluşturulacağı öngörülen Yunan çeteleriyla savaşmak üzere Müslüman Arnavut çeteleri kurulması önerisini onayladılar.[90]

Yunan makamları bu gelişmeleri haliyle iyi bir gözle izlemiyorlardı. Bu nedenle onlar da bu bölgelerdeki Arnavutçuluğun gelişimini denetimleri altına almaya çalıştılar. Bunun için öncelikle, güney bölgelerindeki Arnavutlarla Yunanlar arasındaki başlıca ihtilaf noktasını oluşturan Epir sorununu Arnavut sorunundan ayırmaları gerekiyordu. Diğer yandan, önceki dönemde de görüldüğü üzere, Yunan makamları esas olarak İsmail Kemal Bey Vlora ile işbirliği yaparak Arnavutlarla yakınlaşmayı denediler. 1908'de İsmail Kemal Vlore'deki Yunan konsolosuyla bir tür anlaşma yapmıştı: Ondan Yunan harfleriyle Arnavutça eğitiminin Yunan okullarına sokulmasını istemişti; buna karşılık da Yunan-Arnavut yakınlaşması fikrini beyler arasında yayma işini üstlenecekti – tabii, bunu sadece kendi nüfuz alanında yapabilirdi.[91]

Aslında, Jön Türk devriminin hemen sonrasındaki günler, böyle bir politikaya elverişli bir ortam sunmuyordu. Bu politikanın Arnavutlar arasında bir yankı bulma olasılığının artması için, 1910'u ve Jön Türkler ile Arnavutçular arasındaki açık mücadeleyi beklemek gerekecekti. Gerçekten de o dönemde Yunanistan, Osmanlı İmparatorluğu ile bir çatışma ihtimalini göz önünde tutarak, Arnavutçulara ve genelde Arnavutlara yeniden yakınlaşmaya karar verdi. Yunan hükümeti bu nedenle Latin alfabesini desteklediğini açıkladı. Yanya'da, Yunan konsolosluğunun dragomanı yeni kapatılmış yerel Arnavut gazetesinin yayıncısı ve kulübün sekreteri olan şahsa, ortak mücadele önerdi. Ama Arnavutçular temkinli davrandılar, çünkü o dönemde Türklere karşı Arnavut-Yunan yakınlaşmasının sözcülüğünü üstlenen Atina gazeteleri Yunan ve Arnavut uluslarının ortak bir kökten geldiğini ve ortak çıkarları olduğunu, dolayısıyla Arnavut dilinin ancak Yunan harfleriyle yazılabileceğini dile getiren makaleler yayınlıyorlardı.[92]

90 HHStA; PA XIV/15, Tomar XI/6, Kraus, Valona, 11/2/1909 ve 23/2/1909; Ranzi, Yanya, 12/2/1909; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Yanya, 11/2/1909.

91 Kondis, 1976, s. 39-40; HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 26/10/1908.

92 Kondis, 1976, s. 48 vd.; HHStA, PA XXXVIII/383, Bilinski, Yanya, 2/9/1910; AMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Atina, 12/5/1910.

Aslında, bu "yakınlaşma"nın başlıca volan kayışı yine İsmail Kemal Bey Vlora oldu. Yunan makamları ona Yanya vilayetindeki faaliyetleri için hem sürekli yardım temin ettiler, hem de bu faaliyetleri istedikleri yöne çektiler. 1911'de, ileride yeniden döneceğim meşhur Gertche memorandumunu kaleme almadan önce, İsmail Kemal'in bunu İstanbul'daki Yunan sefirine sunduğu, sefirin de metinde küçük düzeltmeler yaptığı belirtilmektedir. Özellikle de, ayaklanma hazırlıkları için verilecek para ve mühimmat yardımı karşılığında, İsmail Kemal güney bölgesinde, Epir'deki Yunan çıkarlarına zarar verecek bir Arnavutçu örgütlenmeyi desteklemekten kaçınmalıydı.[93]

İsmail Kemal Bey Vlora'nın imparatorluğun siyasi sahnesinde oynadığı rol, memleketi olan Vlore bölgesinde oluşan güç dengelerine de yansıdı. Onun tarafıyla Süreyya Bey Vlora tarafı arasındaki çatışma sürüp gitti. Bu büyük beylerin ve onların taraftarlarının tavırları arasındaki farklar konusunda Avusturya-Macaristan konsolosunun yaptığı saptamalar çok ilginçtir. Ona göre, İsmail Kemal'in taraftarları –ağalar ve eğitimli orta sınıf üyeleri– "tamamen ulusal" bir taraf gibi oluşmuş, sonra Osmanlı Meclisi'nde liberallerin başında yeren alan şeflerinin siyasi rolüne göre hizaya girmişlerdi. Ama mebuslarından talimat almadıkları noktada, liberalizmi kendi işlerine geldiği gibi, bir vilayet özerkliği ve ulusal özerlik olarak yorumlamışlardı. Jön Türklerin ödünsüz merkeziyetçiliği ve Meclis'in yetersizliği karşısında da ayrılıkçı eğilimleri programlarına dahil etmişlerdi. Karşı-devrim sırasında, İsmail Kemal'in İstanbul olaylarında oynadığı rolü bilmiyorlardı. Süreyya Bey Vlora ve kardeşi Ferid Paşa'nın –eski sadrazam– tarafına gelince, o da eski rejimle olan bağları yüzünden Jön Türklere karşıydı. Süreyya Bey Vlora artık Osmanlı hâkimiyeti altında birleşik bir Arnavutluk'tan yana olduğunu –Avrupa'da ne kadar sürebilirse– söylüyordu. Yine de Arnavut kimliğinden çok Müslüman kimliğine önem veriyordu. Ferid Paşa, Hilmi Paşa kabinesinde yeniden bir görev aldıktan sonra, taraftarları kendilerine "ılımlı muhafazakâr" demeye başladılar; hasımları ise onları gerici olarak görüyordu.[94]

Yaşanan siyasal olaylara göre sürekli yeni ifadelere bürünen bu karşıtlığa, yerel İTC ile İsmail Kemal taraftarları arasındaki, imparatorluğun siyasal sahnesinde mevcut karşıtlığı yeniden üretmekten ibaret çatışma eklendi. Zaten İsmail Kemal'in karşı-devrime katılması yerel düzeyde ağır sonuçlar

93 AMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Yanya, 12/7/1910; Kondis, 1976, s. 49 vd.; HHStA, PA XXXVIII/384, Bilinski, Yanya, 5/2/1912 (burada Fazıl Paşa Toptani ve Leonidas Naçi'nin de Yunan diplomasisiyle temas içinde oldukları ihtimalinden de söz edilmektedir). 1912'de Yunanistan'ın İsmail Kemal Bey üzerindeki etkisi hakkında, bkz. daha ilerideki satırlar.

94 HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 30/9/1908, 26/10/1908, 26/5/1908, 29/1/1910.

vermiş, taraftarlarının büyük bölümü ve daha genel anlamda birçok Arnavutçu İTC tarafından takibata uğramıştı. Vlore'de de Müslüman ahali ile Jön Türkler arasındaki kopuşma son noktasına vardı. 1909 yazı başında subaylara karşı girişilen bir suikast Yanya ve Vlorë'de İTC muhaliflerine karşı daha da sert bir misilleme hareketine yol açtı. Özellikle Vlorë'de, 1910 yazında alınan radikal tedbirlerden çok önce, Arnavutçuluk boğulmuştu.[95]

Bununla birlikte Vlore'de durum çok özeldi. Vilayetin diğer yerlerinde Müslüman nüfusun çoğunluğu hâlâ Jön Türklerden yana gibiydi; bu anlamda tek istisnayı Bektaşi ağının çok yoğun olduğu Ergiri/Gjirokaster bölgesi oluşturuyordu. Buna rağmen, Berat'ta başlarında Müslüman ve Hıristiyan ileri gelenler olan Arnavutçular çok aktifti.[96]

1910 ilkbaharında, alfabe çatışmasının ortalığı kasıp kavurduğu günlerde Vlore'de görevli Avusturya-Macaristan konsolosu Berat sancağındaki Müslümanları (Berat ve Vlore kazaları), daha doğrusu bunların ileri gelenlerini "ulusal duygu" bakımından dört grup halinde tasnif ediyordu. Hükümran bir Arnavut devleti fikrini besleyen ve Vlorë kazasının "radikal ulusalları" diye adlandırdıkları vardı. "Demokratik" özlemleri olan ve din meselesini dikkate almayan küçük ve orta toprak sahipleri bu gruba dahildi. İkinci grup, "ılımlı milliyetçiler"di; bir vilayet özerkliği çerçevesinde hem uluslarının kültürel gelişiminden, hem de ekonomik ve sosyal reformlardan yana olan büyük ve orta ölçekli toprak sahipleri bu gruba aitti. Daha sonra "oportünistler" grubu geliyordu; en çarpıcı temsilcisi Cemil Bey Vlora olan bu gruptakiler ulusal sorundan çok kendi kişisel maddi çıkarlarına bakıyorlardı. Bir önceki kategoriyle birlikte, en nüfuzlu iki grubu oluşturuyorlardı. Son olarak da, konsolosun "eski Türk tarafı" adını verdiği, ulema ve onun toplumun alt kesimlerindeki taraftarlarından oluşan grup vardı. O dönemde "Jön Türk tarafı"nın Berat sancağında henüz taraftarı yoktu.[97]

1911'de vilayetin kuzeyinde İtalya ve İngiltere tarafından kışkırtılan önemli bir ayaklanma hareketi patlak verdi, ama başını esas olarak "orta sınıf" üyelerinin çektiği bu hareket Bektaşi ağı tarafından da desteklendi. 1912 yılının başında, ayaklanmanın uğradığı görece başarısızlığın ardından, Yanya'da görevli Avusturya konsolosu, Jön Türk politikasına tepki olarak, "Arnavut duygusu"nun vilayette yayıldığı değerlendirmesini yapıyordu. Özellik-

95 HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Yanya, 19/4/1909, 22/4/1909, 18/5/1909, 22/5/1909; PA XXXVIII/ 383, Ranzi, Yanya, 5/7/1909; AMAE, NS Turquie, c. 16, Garès, Yanya, 26/6/1909.

96 HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 7/8/1909; PA XXXVIII/383, Ranzi, Yanya, 24/4/1909.

97 HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 28/4/1910.

le de rejim değişikliğiyle konumlarını yitiren Vlora'lar ve Vrioni'ler gibi büyük beyler özerklik veya bağımsızlık durumunda oluşacak yeni siyasi yapı içinde ön planda rol oynayabilme umuduyla sonunda milliyetçi davayı benimsemişlerdi. Bununla birlikte, ayaklanmaya doğrudan katılmamışlardı. Bazıları baskı altında çetelere para vermişti. Bektaşi babalarının taraftarları üzerindeki nüfuzu da beyleri, kendi nüfuzlarını korumak istiyorlarsa daha Arnavutçu bir tutum takınmaya mecbur ediyordu.[98]

İşin aslı, "patriotlar"ın çoğu Meşrutiyet'in yeniden ilanından beri yavaş yavaş gelişmiş orta sınıftandı. O zamandan beri kapatılmış olan Arnavut okullarının öğretmenleri, gazete editörleri, kulüp sekreterleri ve yeni rejimin işleyişindeki bozuklukları yakından gören subaylar bu sınıfa dahildi. 1911'de oluşan çeteler bu orta sınıf tarafından yönetilmişti. Örneğin, en aktif çete şefleri arasında gerçi bir bey ailesinden gelen, ama artık toprak sermayesinden çok entelektüel sermayesini öne çıkararak yükselen bu yeni gruba dahil olan Namık Delvina da vardı. Yedinci bölümün başında değindiğim milliyetçi piyesin yazarı olan Namık Delvina, Jön Türk devriminden önce Delvine'de, daha sonra da Korfu'da Arnavutça dersleri vermişti. Rejim değişikliğinden sonra Delvinë şehremini olmuş, aynı zamanda buradaki Arnavut kulübünün başkanlığını yapmıştı.[99] Asilerin şeflerinden olan Filat/Filiates'li Musa Demi de aşağı yukarı aynı profile sahipti. 1912 yılının başında hükümetin tutmadığı sözlerden hayak kırıklığına uğrayan, üstelik sayıları da giderek artan bu genç milliyetçiler "Arnavutluk'un kurtuluşu"nun ancak şiddet yoluyla elde edilebilecek özerklikten geçtiğine inanıyorlardı.[100]

Bu "genç patriotlar" çoğunlukla Müslümandı ve 1908 ile 1912 arasında Yanya vilayetinde gelişen Arnavutçuluğun Müslüman kimliğine –en azından örtük olarak– "Makedon sancakları"ndakinden daha bağlı olduğu söylenebilir. Meşrutiyet'in ilanına rağmen, Ortodoks nüfusun büyük bölümü siyasi alana girmeyi göze alamıyordu. Ayrıca Hellenizme hâlâ çok bağlıydı, ama bu belirli bir Arnavut, özellikle de bölge kimliğinin beyanını da engellemiyordu. Yunan karşıtı bir Arnavutçuluktan yana olan Hıristiyanların sayısı fazla değildi; Korçe'li dindaşları kadar ileri gidemeyecek kadar azdı. Arnavutçuluğu fazlasıyla Müslümanlarla ilişkili görenlerde bir Epirli kimliğinin öne çıkarılmasına giderek daha sık rastlanmaya başlandı. Ortodoks Hıristiyan-

98 HHStA, PA XXXVIII/383, Bilinski, Yanya, 5/2/1912; PA XXXVIII/445, von Rudnay, Valona, 26/7/1911.

99 Nikolaidou, 1984, s. 121-122; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 672, Yanya, 21/7/1911; AMAE, NS Turquie, c. 19, Yanya, 1/8/1911 ve 3/8/1911.

100 HHStA, PA XXXVIII/383, Bilinski, Yanya, 5/2/1912.

larda bu kimlik, bölgenin bir Arnavut devletine bağlanmasıyla eşanlamlı hale gelen Arnavut kimliğinin karşıtı olarak görülse gerek. Zaten 1912'de Arnavutlara geniş bir özerklik tanınması vilayetteki Ortodoksların çoğu tarafından gayet kötü karşılandı; onlar Yanya vilayetini Arnavutluk'un değil Epir'in bir parçası olarak görüyorlardı. Zaten 1913'te, Ergiri/Gjirokaster'in Büyük Güçler tarafından da kabul edilen Arnavutluk'a bağlanmasını reddeden bu bölgenin Hıristanları içinden bir grup "Kuzey Epir'in Özerkliği"ni ilan edecekti.[101]

Orta Arnavutluk'ta ise Arnavutçulukla yerel güç dengeleri arasındaki ilişkiler çok farklı görünüyordu. Jön Türkler yerel iktidarın denetimini ele geçirmek için toprak sahibi beylerle ve dağlık bölgelerde de Bektaşi babalarıyla rekabete girmek zorundaydı. Büyük beyler içinde sadece en güçlüsü ve en değişkeni olan Esad Paşa, 1908 devriminden sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne iltihak etmişti. Demek ki İTC bu bölgede o zamana dek başlıca savunucuları büyük beyler ve Bektaşi babaları olan Arnavutçuluğa karşı en başından itibaren mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bu nedenle, ileri gelenlerde ve onların 1910 sonrasında kendi nüfuz ağları içinde harekete geçirmeye çalıştıklarında Arnavutçuluk güçlendi. Ama Jön Türkler de, İslâmi bir retorik kullanarak, Müslüman ulema ve bazı ağalar ile küçük beyler sayesinde, şehirli nüfusun ve ovalardaki köylü nüfusun büyük bir bölümünü örgütlemeyi başardılar.

Tiran'da 1908 öncesinde beyler Arnavutçuluğu yaymakla hiç uğraşmamışlardı. Sevinç gösterileriyle karşıladıkları rejim değişikliğinden sonra, bu alandaki etkinlikleri yine sınırlı oldu. Bununla birlikte, ilk toplantıları onlar ve özellikle de Refik ve Abdi Bey Toptani düzenledi, Arnavut dilinin öğretimini okullara sokmaya çalıştılar ve alfabe kitapları dağıttılar. Bu çabalar çok geçmeden karşısında subaylar, memurlar ve tüccarlar tarafından yürütülen ve Arnavut dilini (Latin harfleriyle) öğrenmenin insanı gâvur yaptığını söyleyen bir propaganda buldu. Ama asıl hedeflenen beylerin nüfuzuydu. 1908 sonbaharında Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı, onlara karşı başlatılmış bu kampanyaya yeniden hız verilmesini sağladı. Artık Avusturya'ya satılmış kişiler, dolayısıyla din ve devlet düşmanı hainler olarak gösteriliyorlardı.[102]

101 HHStA, PA XXXVIII/444, Kraus, Valona, 6/8/1908, 23/9/1908, 22/4/1909, 28/4/1910; AMAE, NS Turquie, c. 19, Yanya, 24/7/1911.

102 Dalliu, 1995, s. 28-29; HHStA, PA XXXVIII/380, Halla, Tiran/Draç, 29/7/1908, 1/8/1908, 8/8/1908, 20/9/1908; PA XXXVIII/381, Halla, Draç, 13/1/1909; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Draç, 30/8/1910 ve 5/9/1910; *Leka*, numer i veçante, İşkodra, 1942, s. 30 ve 31-34.

İstanbul kulübü tarafından 1908 sonunda gönderilen heyetin gelişi vesilesiyle, sürgünden dönmüş Murad Bey Toptani'nin evinde bir kulüp açıldı. Ama heyet gider gitmez, burasını bir beyler kulübü olarak gören subaylar tarafından kapatıldı. Temmuz 1909'da yeni bir kulüp açıldıktan iki gün sonra, gençler beylere ve Hafız İbrahim Dalliu gibi Arnavutçu hocalara saldırdılar. Sonra silahlı köylüler kulübün kapatılmasını, altmış dört üyesinin sürülmesini ve kısa süre önce ortaya çıkan Amerikalı misyonerlerin sınırdışı edilmesini istediler. Jön Türk davasına inanan yeni müfti Musa Kâzım, "Şeytan tarafından yönetilen" Latin alfabesi yandaşlarıyla konuşulmasını bile yasaklayan bir fetva çıkardı. Arnavutçular ve başlarındaki beyler, Ağustos 1910'da Turgut Paşa'nın ordusu bölgeyi silahsızlandırmaya giriştiğinde yeni bir saldırıya uğradılar. Beylerin evleri ordu tarafından kuşatıldı. Beyler içinden birçok önde gelen şahsiyet, Arnavutçu hocalar ve tüccarlar ya tutuklandılar ya da sürgüne gitmek zorunda kaldılar.[103]

Draç ve Elbasan'da öne çıkan durumların Tiran'dakiyle hem ortak noktaları, hem de farklılıkları vardı. Draç'ta da Jön Türkler Arnavutçuluğa karşı hâkim Müslüman unsurun baskısını ellerinin altında hazır bulmuşlardı. Ama bu Arnavutçuluk, içlerinde rahip Nikolla Kaçorri'nin de yer aldığı Katolik ve Müslüman memurlardan oluşan çok dağınık küçük bir grubun eseriydi. Jön Türk devrimi önce muhacirlerin, Bosna-Hersek veya Karadağ'dan kaçıp gelmiş Müslümanların yerel siyaset sahnesine egemen olmasına olanak verdi. Bununla birlikte karşı-devrim yenildikten sonra, muhacirlerle yerel iktidarı tekrar ele geçiren İTC'li subaylar arasında bir kopuşma yaşandı. O zaman Jön Türkler Arnavutçu memurlardan onları başka vilayetlere tayin ettirerek kurtuldular. Milliyetçiler kendilerine düşman bir çevreyle kuşatılmış halde, azınlıkta kaldılar. Muhacirler ise, Jön Türklere karşı oluşturdukları yeni muhalefette Arnavutçuluğu kullanıyormuş gibi yapıyorlardı; nitekim, Hellen yandaşı Ortodokslarla işbirliği içinde kurdukları yeni kulübe, Arnavut kulüplerinin adından hareketle *Bashkimi* ("Birlik") ismini koymuşlardı. Ama programlarının Arnavutçu hiçbir yanı yoktu.[104]

Tiran'da olduğu gibi Elbasan'da da sahneye beyler hâkimdi. İTC'nin orada da beylerle başa çıkması gerekiyordu. Bununla birlikte genel görünüm farklıydı, çünkü beyler Elbasan'a ve bölgeye yerleşmiş Bektaşi ağlarının des-

103 Dalliu, 1995, s. 29 vd.; HHStA, PA XXXVIII/381, 5/4/1909, 25/7/1909 (telgraf), 28/7/1909 (telgraf), 29/7/1909, 2/8/1909; PA XIV/15, Tomar XI/6, Halla, Draç, 11/5/1909.

104 HHStA, PA XXXVIII/380, Halla, Tiran/Draç, 29/7/1908; PA XXXVIII/381, Halla, Draç, 1/1/1909, 2/2/1909, 24/4/1909; 1/3/1910, Rudnay, Draç, 15/10/1910; PA XIV/15, Tomar XI/6, Halla, Draç, 20/9/1909.

teğinden yararlanabiliyorlardı. Diğer yandan, Ortodoks Hıristiyanlar, özellikle de daha önce Uniatizme geçmeyi istemiş olanlar Arnavutçuluk konusunda duyarlıydı. Sonuç olarak, Jön Türkler ne beylerin iktidarını sınırlamayı, ne Arnavutçuluk tezahürlerini engellemeyi başarabildiler. İki taraf arasında şekillenen nüfuz kavgası, rakip kulüpler açılması biçiminde yansıdı ve daha çok taraftar örgütlemeyi başaran Arnavutçuların lehine döndü.

Arnavutçular –çoğunluğu Bektaşiler ve Ortodoks Hıristiyanlar oluşturuyordu– önce *Bashkimi* ("Birlik") adı verilen bir kulüp açtılar. Sonra fazlasıyla heterodoksluk ve Hıristiyanlık renklerine bürünmüş bu Arnavutçuluğa intisap edemeyecek Bektaşi olmayan Müslümanları da yanlarına çekmek için, "pek patriot olmayan" bir bey tarafından yönetilen başka bir kulüp açtılar. *Vllaznija* ("Kardeşlik") adı verilen bu kulüp, şehirli bir Ortodoks olan Lef Nosi'nin etkisiyle çok aktifleşti, akşam dersleri ve Arnavutçu temalar hakkında tartışmalar düzenledi. Nihayet Jön Türkler, bu son girişimi dengeleyebilmek için çok İslâmi bir üslubu olan "Yoksullar Kulübü"nü açtılar. Bu kulüp dini nitelikli hayırseverlik etkinlikleri düzenliyor, sünnet düğünlerini finanse ediyor, mevlit okutuyordu.

Mücadele alfabe konusundaki mitinglere de yansıdı. Bizzat ulemadan olan ve Jön Türklükle bağdaşabilecek bir Arnavutçuluğu vazeden mebus Hacı Ali, Arap harfleri lehine bir toplantı düzenledi ve Çermenike bölgesindeki köylüleri seferber etmeyi başardı. İki gün sonra, beyler şehrin içinden ve civarından 2.000 kişi topladılar. Ama Arnavutçuluğun Jön Türk devriminden sonra Elbasan'da önemli ilerlemeler kaydetmesinin bir nedeni de, "Kuzey" ile "Güney", "Gegler" ile "Tosklar" arasında yer alan şehrin bazı Arnavutçular tarafından Arnavut ulusunun "merkezi" konumuna yükseltilmesiydi. ABD'den dönmüş genç bir Korçalı, Kristo Dako tarafından yönetilen bir Protestan misyonu buraya yerleşmeyi denedi. Daha önce gördüğümüz gibi, Eylül 1909'da şehirde bir Arnavut kongresi düzenlendi. En önemlisi de, bir Arnavut öğretmen okulu burada açıldı ve Elbasanlı öğrenciler en kalabalık grubu oluşturmakla birlikte tüm Arnavutluk'a hitap eden başlıca eğitim kurumu haline geldi. Hatta Mart-Temmuz 1910 arasında Lef Nosi tarafından Elbasan'da bir gazete bile çıkarıldı.[105]

1910 yazında Turgut Paşa'nın ordusunun gelişi, Tiran'da olduğu gibi

---

105 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Halla, Draç, 7/11/1908; PA XIV/15, Tomar XI/6, Halla, Draç, 11/5/1909; PA XIV/31, Tomar XXXII/1, Posfai, Manastır, 7/2/1909; Bornemisza, Manastır, 1/7/1910; PA XXXVIII/381, Halla, Draç, 28/10/1909; Pepo, 1962, s. 165-166, 259, 260, 295, 297, 301-302 ve 303.

Elbasan'da da her türlü Arnavutçu faaliyetin resmen sona ermesine yol açtı. Beyler de dahil olmak üzere belli başlı Arnavutçular açısından ordunun gelişi tutuklamalar veya yurtdışına kaçış anlamına geliyordu. Bununla birlikte operasyonlar sadece Jön Türklere karşı Arnavutçuluklarını ifade etmiş olanları etkilemedi. Ahalinin silahsızlandırılması ve Osmanlı ordusunun sergilediği aşırılıklar çok daha geniş çevrelerde büyük bir hoşnutsuzluk yarattı. Hatta Esad Paşa Toptani, böyle bir ittifakın bundan böyle bölgedeki nüfuzuna zarar verebileceğini düşünerek, Jön Türklerden koptu.[106]

Daha önceden de İTC'ye karşı olan Orta Arnavutluk beyleri ise, önce komşu Debre/Debar, Ohri ve Korçe beyleriyle akrabalık ve dostluk ağlarını canlandırarak, illegal örgütlenmeye geçtiler. Anlatılana göre, Kasım 1910'da, Elbasan, Korçë ve Debre/Debar beyleri Manastır'da, Protestan misyoner Gjergj Qiriazi'nin evinde gizlice toplandılar. Geglerin ve Tosklarn birlikte davranmak, silahlanmak, Turgut Paşa'nın zarar verdiği köyleri desteklemek ve basında Arnavut davasını duyurmak konusunda mutabık olduklarını açıklamak üzere *Malsia*'da ("Dağ") bir kongre toplamaya karar verdiler. Demek ki yerel iktidarlarından edilen beyler, tıpkı Bulgarlar gibi, idari zincirin her halkasında gizli komiteleri olacak bir devrimci örgütlenme kurmaya çalışan Güneyli milliyetçilerin önerilerine daha açık hale gelmişlerdi.[107]

Bazı beyler topraklarına döndükten sonra özellikle dağlık bölgelerde taraflarını seferber etmeye başladılar. Abdi Bey Toptani'nin arkasında Tiran sancağından birçok köylü ve dağlının yanı sıra, Kruje, Shijak ve Kavaje'nin birçok köyü de vardı. Krujë'nin Bektaşi babası, Baba Zeynel ve taraftarlarıyla da ittifak kurdu. Elbasanlı Akif Paşa da gerektiğinde Bektaşi ağına ve Tiran, Martanesh, Shpat dağlarındaki çok sayıda köylüye başvurabiliyordu. Bu beylerin himayesi altındakilerin çoğu, üçüncü bölümde söz ettiğim Shëngjergj'den Shtepani ailesi gibi, "ulusal" davanın taraftarı haline geldiler.

Özellikle 1912 ilkbaharında bu iki büyük bey asi gruplarının oluşumunun önde gelen örgütleyicileri oldular. Akif Paşa Martanesh'te, Şeyh Hüseyin Sulova liderliğinde bir çete kurdu. Gramsh bölgesindeki asileri de, taraftarı Kamber Dyrmyshi aracılığıyla yönetti. Abdi Toptani ise, İstanbul'da Esad Paşa ve Hasan Priştina ile buluştuktan sonra, Tiran çevresindeki dağlarda isyanı örgütledi. Akrabaları Refik ve Hamid ile birlikte Kruje bölgesinde bir çete oluşturdu. Köy şeflerini hükümete karşı –hükümet Arnavutlara

106 HHStA, PA XXXVIII/381, von Rudnay, Draç, 2/9/1910, 12/9/1910, 3/10/1910.
107 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Bernardi, Manastır, 28/11/1910; Pacco 670, Bernardi, Manastır, 28/3/1911.

haklarını verinceye kadar– kendisiyle birleşmeye ikna etmeyi başardı. Kendisi de Üsküp'e gitti ve orada yetkili makamlarla ayaklanmanın sorumluları arasında bir anlaşma imzalandı. Hem Tiran'daki hem de Elbasan'daki çeteler o zaman dağıldılar.[108]

Kuzey vilayetlerinde buna benzer bir Arnavutçu seferberlik olmadı. Osmanlı makamlarına karşı belli hareketlilikler olduysa bile –ki oldu– bunlar bazı bölgelerin sahip olduğu "müstesna" statüsünün iptal edilmesine ve Osmanlı düzeni içine dahil edilmeye, yani yeni vergiler vermeye ve zorunlu askerlik hizmetine karşı hareketlerdi. Zaman zaman olaylara Arnavutçu renkler de karıştı belki ama bu, yerel şeflerin teşvikiyle olmadı. Çok altı çizili bir bölgeciliği olan Debre/Debar sancağı bu konuda iyi bir örnektir. Ahali ve şefleri her şeyden önce yeni bir düzen dayatılmasına karşı ayaklanmışlardı: Debre/Debar'da memurluk yapan Hasan Basri'nin mebus seçilmesine; *kanun*un uygulamasına yönelik engellemelere; Jön Türklerin bazı dağ köylerinin başlıca gelir kaynağını oluşturan *deruhdecilik* uygulamasını ortadan kaldırma isteğine karşıydılar. Bununla birlikte Debre/Debar bölgesinden bazı beylerin veya ruhani önderlerin parçası oldukları ağlar aracılığıyla bu muhalefet hareketi içine –1908'den önce de zaman zaman görüldüğü gibi– Arnavutçuluk da karıştı. Örneğin 1910'da Tiranlı Fuad Bey Toptani, Zerkan köyünün Kadiriyye tarikatı şeyhini Avusturya-Macaristan'dan temin ettiği para yardımını kullanarak bir okul açmaya ikna etti.[109]

İşkodra sancağında durum farklıydı, çünkü orada 1908 öncesinde de –esas olarak Katolikler arasında– bir Arnavutçuluk ortaya çıkmıştı. Yine de Jön Türk dönemi boyunca bu hareketin gelişmesinin önü fiilen tıkandı. Arnavutçu örgütlenme çok zayıf düzeyde kaldı. Bazıları Arnavutçuluk lehine konuşma olanağı bulamadılar, bazıları ise sosyal konumlarını tehlikeye atmamak için buna karşı çıktı. Bununla birlikte dışarıdan birkaç aktör ileride göreceğimiz gibi, yerellik üstü bir Arnavutçuluk adına yerel hareketlenmeleri kullandılar. Bu farklı durumun altında, Müslümanların azınlıkta olduğu, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki din sınırının çok kalın çizgilerle çizildiği ve o güne dek esas olarak ruhban tarafından savunulan Arnavutçuluğun Katoliklikle yakından ilişkili olduğu, "müstesna" statülü bu sınır bölgesinin manzarası yatmaktadır.

---

108 Musai, 2002, s. 21-35; *Leka*, Numer i veçante, İşkodra, 1942, s. 74 vd.

109 ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Manastır, 19/10/1909; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 671, Bernardi, Manastır, 5/5/1911; HHStA, PA XIV/10, Tomar V/10, Halla, Draç, 2/11/1909, 11/5/1910.

Üyeleri esas olarak kışladaki subaylardan oluşan İttihat ve Terakki Cemiyeti birkaç Müslüman ileri gelenle bağlantı kurabildi; nüfusun geri kalanı –Müslüman veya Hıristiyan– yeni rejime kuşkuyla bakıyordu. İşkodra'da Meşrutiyet ancak 2 Ağustos'ta ilan edildi. Bu bölgenin dağlıları (*Malisor*) bir hafta sonra biat etmeye geldiler ve Mirdites onları ancak Ekim ayının başında izledi ve yeminlerini İşkodra'da değil kendi topraklarında ettiler.[110]

Arnavutçu kitle seferberliği başka yerlerde olduğu gibi İşkodra'da da kendini önce 1908 sonbaharında açılan kulüplerle ifade etti. Bu girişim genç "demokrat" Katoliklerden gelmişti. Zaten "Arnavut Dili Kulübü"nde de fiilen sadece Katolikler vardı, üç genç Arnavutçunun, Mati Logoreci, Kel Marubi ve Luigj Gurakuqi'nin çevresinde toplanmışlardı. Sadece üç veya dört Müslüman genç kulübe üyeydi, bunların içinde öğrenimini İstanbul'da görmüş, uzun süre Mısır'da kalmış ve Vilayet Maarif Müdürlüğü'nde memur olan Rıza Dani ve yine Mısır'da gurbete gitmiş Ömer Rüşdi de vardı. İşkodralı genç Katolikler arasında yaşanan bir bölünmenin ardından, *Gegnija* adında rakip bir kulüp de açıldı. Bunun başında bir tüccar ve Hile Mosi vardı.

Büyük ölçüde, yeni rejimi kendini ifade etme konusunda bir olanak olarak gören "eğitimli gençliğin" tavır alışına tekabül eden bu Arnavutçu örgütlenme hızla boğuldu. İTC'nin Arnavutçuluğu Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında eşitliği tesis etme isteği olarak gören Müslümanların baskısına yol vermesi yeterli olmuştu. Belki de bu gençler nezdinde otoritesini yitirme endişesi taşıyan Katolik ruhban da bu Arnavutçu harekete yardıma yanaşmadı. Ramazan ayında her iki kulüp de kapatıldı.[111] Daha sonra, ruhbanın –çok ağır aksak– faaliyeti dışında herhangi bir gerçek Arnavutçu faaliyet olmadı.[112] Cizvitlerin çıkmaya devam eden süreli yayını dışında, Dom Ndoc Nikaj 1910 yılının başında Arnavutça bir gazete çıkarmaya başladı. Fransiskenler de birçok eser yayınladılar.[113] 1910-1911'de, nüfusun hemen hemen tamamının yeni rejime artık karşı olduğu bir sırada, İttihat ve Terakki Cemiyeti sonradan Jön Türklerin yanına geçmiş Mehmed Hidayet Pardo tarafından Latin harfleriyle bir Arnavutça gazete çıkarılmasını destekledi. Aslında

110 HHStA, PA XXXVIII/423, Lejhanec, İşkodra, 29/7/1908, 3/8/1908, 11/8/1908.

111 HHStA, PA XXXVIII/423, Kral, İşkodra, 29/9/1908; PA XIV/15, Tomar XI/6, Kral, İşkodra, 10/10/1908; AMAE, NS Turquie, c. 16, Grapin, İşkodra, 9/10/1908; "Klubi 'Gjuba shqype' në Shkodër", *Leka,* Numer i veçante, 1937, s. 272-275 ve 322-326.

112 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Kral, İşkodra, 16/4/1909.

113 Ndoc Nikaj'ın *Koha/Bashkimi*'si hakkında, bkz. PA XIV/17, Tomar 13. Ruhban üyelerinin kaleme aldıkları eserler içinde, Arnavut diline ulusun göstergesi olarak büyük yer ayıran Shtjefen Gjeçov'un eserini (1910) ve Gejergj Fishta'nın 1912'de yeniden basılan ve Karadağ'a karşı daha güçlü saldırılar içeren *Lahuta e Malciis*'ini sayalım.

bu gazete imparatorluğun ve İTC'nin hasımlarına saldırmaya yarıyordu ve İşkodra'daki Arnavutçuluğa yapılmış bir katkı olarak görülemez.[114]

Şimdi farklı nüfus topluluklarının bu yeni ortamdaki tavırlarını ele alalım. Müslümanların çoğunluğu İşkodra'da Katolikliğin renklerini taşıyan ve Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında eşitlikle eşanlamlı olarak görülen bir Arnavutçuluğu reddediyordu. Bölgede alfabe tartışması yaşanmadı, çünkü yerel Müslümanlar sadece Latin harflerine değil, Arnavut dilinin öğretilmesine de karşıydılar. Debre/Debar kongresinde İşkodra delegesi Rıza Bey şöyle demişti: "Ulusal dil, yani Arnavutça şart değildir. Türkçe bize yeter; okullarda sadece Türkçe eğitim yapılmalıdır."[115] Bu konuşmada hem güçlü bir Müslüman kimlik, hem de belki Rıza Bey'in İTC mensubu olması ifadesini buluyordu. Bununla birlikte, İşkodra ve civarındaki Müslümanların çoğunluğu yeni rejime muhalifti. Bazıları, zamanında Sultan Abdülhamid'e yakın olmuş Krajali'ler gibi ağlara dahildi. Asıl önemlisi de imtiyazlarının kaldırılmasına karşıydılar: Birkaç ileri gelen açısından timar sisteminin kaldırılması, tüm nüfus açısından "müstesna" statüsünün kaldırılması, sonuçta zorunlu askerlik hizmetinin ve yeni vergilerin getirilmesi anlamına geliyordu. Ancak, bu tedbirlere karşı çıkışlarında Arnavutçuluk, yukarıda sayılan nedenlerden ötürü, onlar için bir güç kaynağı oluşturamazdı.[116]

Katoliklerin çoğuna göre, rejim değişikliği onlara siyasal düzlemde fikirlerini açıklayabilecek kadar güvence sunmuyordu. Müslümanlar hâkimiyetlerini koruyordu. Bir problem olduğunda Avusturya-Macaristan konsolosluğundan veya başpiskoposluktan yardım dileniliyordu. O zamana dek Arnavutçuluğun devindirici gücü olan ruhban, gençlerin Arnavutçu faaliyetlerine iyi gözle bakmıyordu. Asıl önemlisi, belli başlı Katolik şefler yeni rejimin sunduğu ekonomik perspektiflerle ilgili oldukları ölçüde İTC'nin şüphesini uyandırmamaya gayret ediyorlardı. Örneğin, orman işletme imtiyazını almak isteyen Başrahip Monsenyör Doçi bu nedenle oylarını İTC adayı Rıza Bey'e verince, İşkodra'dan hiç Katolik mebus çıkmadı. Ayrıca Doçi'nin bir daha Arnavutçuluk sahasına girdiği de görülmedi. Mirdites'lerin sürgünden dönen *kapedanı* Prenk Paşa ile onun kuzeni ve rakibi olan Marko Gjoni de aynı kaygıları paylaşıyorlardı. Üstelik, Prenk Paşa için genelde Katoliklerin

114 İki ayrı isimle çıkan (*Dili*, "Güneş" ve *Luna*, "Ay") bu gazete hakkında, bkz. PA XIV/17, Tomar XII/17 ve Tomar XII/18; AMAE, NS Turquie, c. 17, Krajewski, İşkodra, 13/1/1911, 24/1/1911.

115 Ilıkan, 1999, s. 213.

116 HHStA, PA XXXVIII/424, Kral, İşkodra, 2/5/1909; 15/6/1909, 17/7/1909; AMAE, NS Turquie, c. 16, Ferté, İşkodra, 6/7/1909, 23/8/1909.

durumundan çok kendisinin Mirdite üzerindeki hükümranlığı önemliydi. Müslümanlara yakınlaşmayı imkânsız görüyordu. Dom Ndoc Nikaj bile sonunda gazete çıkarmayı bırakıp, orman işletmeciliğiyle uğraşmaya başladı.[117] Genç Arnavutçular ise, yerel düzlemde kendilerini ifade edemeyince İsmail Kemal'le birlikte çalışmaya başlayan Luigj Gurakuqi gibi, başka yerlerde faaliyete geçtiler.

Yeni hükümetin sürdürdüğü merkezileşme politikası Mirditës'lerden çok diğer dağ klanlarını ve onların şeflerini etkiledi. Meşrutiyet ilan edildikten sonra, hükümet "Cebel kanunu"nun lağvedildiğini ve bölükbaşıların yerine müdürlerin atandığını duyurdu. Ayrıca her köyde yapılan *kocabaşı* atamaları da *bayraktar*ların otoritesini tehdit ediyordu. Turgut Paşa'nın 1910'daki bastırma seferinden sonra zorunlu askerlik hizmetinin getirilmesi, dağlıların hıncını artırdı ve onları Karadağ'a göç etmeye itti.[118] Yine de bu klanların, yeni rejime karşı taleplerinde Arnavutçuluğa da başvuracak liderleri yoktu. Bununla birlikte, çok yerel nitelikte kalan başkaldırıları sonunda, 1911-1912'de dışarıdan gelen Arnavutçular tarafından kullanıldı. Bu konuya döneceğim.

Kosova vilayetinde –çok az gelişmiş olan– Arnavutçuluk yerel iktidar mücadelelerinde fiilen hiçbir rol oynamadı. Bir ulusa ait olma duygusunu beaberinde getiren modern anlamda bir Arnavut'luğa sahip olanlar sadece küçük Katolik cemaatlerinin üyeleri, Djakovica, Tetovo veya Üsküp'teki Bektaşi tarikatına mensup bireyler ve modern okullarda eğitim görmüş genç Sünni Müslümanlardı. Bu Sünniler arasında bey veya zenginleşen tüccar oğulları vardı. Arnavutçuluğu da sadece Necip Draga, kardeşi Ferhad Draga ve Hasan Priştina gibi bu tarz isimler kullandı, ama onlar da bunu yerel ölçekten çok imparatorluğun siyaset sahnesinde yaptılar. Zaten 1908'de bu şahsiyetlerin hepsi Jön Türktü. Arnavutçulukları, düzen ve adaleti sağlayacak yeni bir rejimin yerleşeceği umuduyla intisap ettikleri Jön Türklüğe karışıyordu. Yerel düzeyde, içlerinden bazıları yeni rejim aracılığıyla, kendi otoritelerinin imtiyazlara sahip olan ve sürekli birbirleriyle çekişen Kosova'nın Arnavut şefleri aleyhine güçleneceğini umut ediyorlardı. Özellikle, Mitrovica bölgesinde İsa Boletin'in iktidarını zayıflatarak ormanları işletmeyi ve sahip olduğu bıçkıhaneyi güvenlik içinde işletmeyi amaçlayan Necip Draga'nın durumu buydu. İsa

117 HHStA, PA XIV/9, Tomar V/4, Kral, İşkodra, 6/7/1909; AMAE, NS Turquie, c. 16, Ferté, İşkodra, 30/3/1909, 3/8/1909, 8/10/1909, 29/10/1909; c. 17, Ferté, İşkodra, 10/4/1910.

118 AMAE, NS Turquie, c. 16, Ferté, İşkodra, 26/10/1909; c. 17, Krajevski, İşkodra, 27/2/1911; HHStA, P A XXXVIII/424, Kral, İşkodra, 14/8/1909, 30/11/1909.

Boletin yeni rejime boyun eğmeyi reddettiği için, Draga ailesinin hükümeti Boletin'e karşı Kasım 1908'de asker göndermeye ikna etmesi güç olmadı.[119]

İTC'nin merkeziyetçi eğilimi güçlenip Jön Türkler Arap alfabesi lehine propagandaya hız verince ve özellikle de ayaklanmalar giderek sert bir şekilde bastırılmaya başlanınca, mebus olmuş bu genç entelektüel beyler İTC'den koptular, çünkü yerel nüfusa yabancılaşamazlardı.[120] O zaman kendi ademi merkeziyet taleplerini ve İTC'ye karşı aldıkları siyasi tavra destek bulmak amacıyla Kosovalı şeflerin isyanlarını araçsallaştırarak Arnavutçuluğu kullandılar. Ama halkı Arnavutçuluk aracılığıyla örgütleyip harekete geçirdikleri söylenemez.

Nitekim, Müslüman nüfusun çoğunluğu açısından aile kimliği, daha da çok klan, bölge ve vilayetin kuzeyinde mevcut bir klanlar bütününe aidiyet anlamında Arnavut kimliği, özellikle de Müslüman kimliği hâkimdi. Vilayetin kuzey bölgelerinde patlak veren isyanlar, İşkodra sancağında olduğu gibi, Abdülhamid döneminde "müstesna" statüsünden yararlanan bölgelere karşı Jön Türklerin yürütmeye karar verdikleri Osmanlı düzenine entegrasyon politikasının ve bu politikanın bodoslama uygulanma biçiminin sonucuydu. İmtiyazların kaldırılması, zorunlu askerlik hizmetinin getirilmesi, silahsızlandırma, yeni vergiler, *kule*lerin (müstahkem evler) yıkılması, katliamlar, 1908, 1909 ve özellikle 1910'da yaşanan tutuklamalar bu bölgelerin Müslüman halkının, Jön Türk tarafıyla ittifak kurarak belirli bir iktidar mevkiini ele geçirmiş birkaç ileri gelen dışında, yeni rejime karşı ayaklanmasına neden oldu.

İdeolojik düzlemde bu ayaklanmaların çoğunun, Arnavutçuluk adına değil, İslâm, şeriat ve gerek Hıristiyanlar gerekse devlet karşısında "müstesna" bir statü güvencesiyle aynı anlama gelen Sultan Abdülhamid ve rejimine bağlılık adına yapıldığı belirtiliyordu. 1908 ve 1909'daki tedip seferlerinin sorumlusu olan Cavid Paşa'ya, "Gâvur Paşa" lakabı takılmıştı. Din o kadar önemliydi ki, Jön Türkler Kosovalı şefleri Meşrutiyet'in yeniden ilanının "şeriata geri dönmek" gibi olduğuna ikna etmek zorunda kalmışlardı. Bu bölgelerde ulemanın önemli bir gücü vardı. İçlerinden çoğu 1908'de mebus seçildi. Öte yandan bir zamanlar mevki ve mansıp dağıtan Sultan Halife Abdülhamid'e bağlılık hâlâ güçlüydü. Onun 1909'da hal edilmesi Kosova Müslüman-

119 Külçe, 1944, s. 359-361; Boletini 1996, s. 61 vd.; Gawrych, 1980, s. 166-168; AMAE, NS Turquie, c. 16, Krajewski, Üsküp, 22/3/1909.

120 HHStA, PA XXXVIII/387, von Zambaur, Mitrovitza, 30/5/1909; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Galanti, Üsküp, 30/1/1910, 3/2/1910; AMAE, NS Turquie, c. 17, Calvière, Üsküp, 3/2/1910; Gawrych, 1980, s. 275-277 ve 281.

ları arasındaki hoşnutsuzluğu billurlaştırdı. Örneğin Peç ve Djakovica'da ahali Sultan'ın hal edilmesine karşı açıkça gösteri yaptı, hatta ulema yeni sultanın adına camilerde hutbe okumayı reddettiler. 1911'de Sultan Mehmed Reşad Kosova'ya gittiğinde birçok Müslüman hâlâ Abdülhamid'i meşru hükümdar olarak görüyordu.[121]

Demek ki Arnavutçular, sadece Arnavutçuluğa karşı Jön Türklerin uyguladığı ve siyasal muhalefete karşı mücadele anlamına gelen politikasından ötürü değil, bölge nüfusunu da dikkate alarak temkinli olmak zorundaydılar. Bu ahali, Katolikler, Bektaşiler veya Latin alfabesi kullanılmasını vazeden, dolayısıyla "din düşmanı" olan Müslümanlar tarafından desteklenen bir Arnavutçuluğa iyi gözle bakamazdı. Örneğin Mitrovica'da, hem Jön Türk hem Arnavutçu eski bir Mülkiye talebesi olan Kaymakam Podgorica'lı Ali Haydar Bey rejim değişikliğinin sonrasında çok temkinli kalmıştı. Üyelerini Arnavut edebiyatı ve gazeteleri konusunda duyarlı kılmayı amaçlayan bir kulüp açmıştı. Ama Arnavutça kursları başlatmak henüz söz konusu değildi.[122] Manastır'da çıkan *Bashkim-i kombit* (Ulusun Birliği) gazetesinin 1909 yılında bölgede bireysel abonesi yoktu. Prizren'de esas olarak Türk ve Sırp gazeteleri okunuyordu.[123] Şubat 1909'da, Üsküp Arnavut kulübü henüz somut hiçbir şey yapmamıştı. Kumanova'da Yaşar Erebara ve kaymakam sayesinde bir kulüp açılmıştı. Djakovica'da Arnavutçuluk taraftarı olan birkaç önemli aile ve Bektaşi tekkesinin müritleri ne ileri gelenler ne de ahali üzerinde nüfuzu olan kapalı bir çevre oluşturuyorlardı. Başka şehirlerde de kulüpler kurulmuştu, ama faaliyetleri fiilen yok gibiydi çünkü Arnavutçular ahalinin örneğin Latin harfleri karşısında nasıl uzak durduğunu hissediyorlardı. Ayrıca bu kulüplerin bazı üyeleri yetkili makamlar karşısında daha uzlaşmacı bir tavır sergilemeye gayret eden ileri gelenlerdi.[124]

Yine de Üsküp'ün yavaş yavaş genç kuşaklar arasında Arnavutçuluğun yayıldığı bir odak noktası haline geldiği anlaşılıyor. Bu şehirde okullarda Arnavutça eğitimi çoğunlukla yarı resmi bir şekilde yapılıyordu. 1910'da kesin olarak yasaklanınca Arnavutça dersi alan genç idadiye öğrencileri Hasan

121 AMAE, NS Turquie, c. 16, Krajewski, Üsküp, 24/5/1909, 21/9/1909; c. 17, Calvière, Üsküp, 24/2/1910; HHStA, PA XXXVIII/387, Zambaur, Mitrovitza, 13/5/1909, 30/5/1909; von Tahy, Mitrovitza, 24/3/1911; PA XXXVIII/404, Prochaska, Prizren, 22/4/1909, 23/5/1909; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Galanti, Üsküp, 18/3/1909, 22/8/1909, 30/10/1909.

122 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, von Zambaur, Mitrovica, 20/2/1909.

123 HHStA, PA XIV/21, Tomar XIII/12, Üsküp, 27/12/1909, Adamkiewicz ve Prizren, 2 Ocak 1910, Prochaska.

124 HHStA, PA XIV/15, Tomar XI/6, Üsküp, 29/11/1908; PA XXXVIII/440, Üsküp, 16/2/1909; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Galanti, Üsküp, 10/3/1910.

Priştina tarafından Elbasan öğretmen okuluna gönderildiler ve vilayetten oraya ilk gönderilmiş gençlere katıldılar.[125] 1911'de vilayetin bütününde öğrenim görmüş başka gençlerin de Arnavutça matbuatla ilgilenmeye başladığını gözteren birçok tanıklık mevcuttur.[126]

Her ne olursa olsun, Arnavutçuluğun Kosova vilayetindeki simaları yerel iktidar mücadeleleri değil, Osmanlı siyaset sahnesi çerçevesinde Arnavutçu bir örgütlenmenin liderleri haline geldiler.

OSMANLI SİYASET SAHNESİ VE ARNAVUTÇU ÖRGÜTLENME

1908 ile 1912 arasındaki Arnavutçu örgütlenme bölgesel boyutuna indirgenemez. İki nedenden ötürü imparatorluk ölçeğinde de kavranması gerekir. Birinci neden, bölgesel çerçevenin artık daha kolay aşılmasıdır. İkinci neden ise, Arnavutçuluğun da bir güç kaynağı haline gelmesi yüzünden, bazı Arnavutçuların Osmanlı siyaset sahnesi çerçevesinde faaliyet göstermeleridir.

Meşrutiyet'le birlikte elde edilen ifade ve seyahat hürriyetleri imparatorluktaki Arnavutçular arasındaki iletişimi kolaylaştırmıştı. Bu hürriyetler faaliyetlerin coğrafi menzilini genişlettiler. Basın organları artık tüm Osmanlı topraklarında basılıp dağıtılıyordu. Telgraf haber dolaşımını çok hızlandırmıştı. Meclis-i Mebusan farklı bölgelerden Arnavutçulara bir buluşma yeri temin etmişti. Meclis'te Şahin Kolonja, İsmail Kemal Bey Vlora, Hasan Prishtina her gün yan yanaydı. Kulüpler kurulmuştu. Arnavutçuların İstanbul'da ve Rumeli vilayetlerinde bir ağ oluşturmaya çalıştıklarını, ancak bu gelişmenin Jön Türkler tarafından engellendiğini gördük.

En önemlisi, imparatorluk içinde ve yurtdışına yapılan seyahatler bazı kişilerin ait oldukları dayanışma ağlarını aşarak "ulusun farklı parçaları"nda örgütlenme faaliyeti yapmalarına olanak vermişti. Bu kişiler arasında, daha 1908'den önce sürgünde bulunduğu Avrupa'dan kuzey bölgelerindeki şeflerle temas kurmayı deneyen İsmail Kemal Bey Vlora sayılabilir. 1911'de Korfu ve Karadağ'dan, İşkodra sancağındaki *Malisor* ayaklanmalarının araçsallaştırılmasının mimarı olmuştu. İşkodralı genç Katolikler, Luigj Gurakuqi ve Hilë Mosi de memleketlerinden çok uzakta İsmail Kemal Bey Vlora ve Derviş Hima ile birlikte çalışmış veya Elbasan öğretmen okulunda ders vermişlerdi.

---

125 Bu konuda bkz. 10/23 Mart 1910'dan itibaren Elbasan'da çıkan *Tomorri* gazetesi; ASMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Galanti, Üsküp, 10/3/1910; HHStA, PA XXXVIII/440, Üsküp, 16/12/1909.

126 Gjuke, 1991, s. 19; Pepo, 1962, s. 309 ve 313-314; Boletini, 1996, s. 118.

Derviş Hima da bölgeler üstü geniş bir örgütlenme faaliyetine girişmişti.[127] "Makedon sancakları"ndan bu Arnavut 1908'de sürgünden döndüğünde İşkodra'ya yerleşmişti. Orada yaptığı konuşmalar nedeniyle 1909 başına kadar hapiste kaldı. Serbest bırakıldıktan sonra "Makedon sancakları", Yanya vilayeti ve Orta Arnavutluk şehirlerinde bir seyahate çıktı; ama Elbasan dışında pek başarılı olamadı. Tüm bu şehirlerde, kulüplerin faaliyetlerine yeni bir hız vermeye çalıştı, "gizli komiteler" kurdu ve konferanslar verdi. Temmuz 1909'da Debre/Debar kongresine katıldı. Bir süre Halep'te, kardeşinin yanında kaldıktan sonra, Osmanlı başkentine yerleşti ve orada 31 Aralık 1909'dan itibaren İşkodralı Katolik Hile Mosi ile birlikte, Avusturya-Macaristan'ın verdiği sübvansiyonlar sayesinde, *Shqiptari/Arnavud* gazetesini yayınlamaya başladı. 1910 ilkbaharında Manastır'da karşımıza çıkan Derviş Hima, Manastır'da yapılan ikinci kongrenin ruhu ve Arnavutçu ağı pekiştirmeye yönelik kararların esin kaynağı oldu. Memleketinde geçirdiği süreden istifade ederek, Romanya'daki sürgün günlerinden beri teması hiç kesmediği İbrahim Temo tarafından kurulan Osmanlı Demokrat Fırkası lehine propaganda yaptı. 1911 yılının ikinci yarısında yurtdışı seyahatine çıkarak Viyana ve Bükreş'e gitti ve orada Luigj Gurakuqi ile buluştu. 1912 yılının başında İstanbul'daydı. İlkbaharda ise, halkı bir ayaklanma yönünde örgütlemek üzere yeniden Balkanlar'ın batısındaki vilayetlere gitti. Korfu'da, Güney'de mücadele etmeye gelmiş Selanikli üniversite öğrencilerinden oluşan çetenin başına geçti.

Derviş Hima'nın faaliyetlerinin arkasında Avusturya-Macaristan'ın varlığı fark edilmektedir. Nisan 1910'da, Çifte Monarşi'nin bir temsilcisi Derviş Hima'ya açacağı okulları mali açıdan desteklemeyi ve gazetesinde yayınlamak üzere makaleler göndermeyi teklif etmişti. Ocak 1912'de ise Derviş Hima bu gazeteyi finanse etmek ve Manastır, Yanya, Kosova vilayetlerinde bir seyahat yapabilmek üzere kendisi destek istemişti. Avusturya-Macaristan temsilcilerine, o sırada Manastır'da çıkan *Drita* gazetesini de desteklemelerini önermişti. Viyana, muhafazakâr politikası uyarınca, ona olağanüstü bir sübvansiyon vermeyi kabul etti, çünkü Hima İmparatorluk'tan yana olduğunu beyan ediyordu.[128]

Bu dönem boyunca Avusturya-Macaristan ve İtalya faaliyet ağlarının gerçek durumunu inceleyemedim. Bununla birlikte, Arnavutçuluğa bölge dışı

---

127 HHStA, PA XIV/10, Tomar V/8; AMAE, Seri P. Politica, Pacco 669, Bernardi, Manastır, 7/4/1910; Prifti, 1987, s. 148 vd.

128 HHStA, PA XIV/17, Tomar XII/4 ve PA XIV/10, Tomar V/8.

bir boyut yapmakta katkıları olduğuna kuşku yoktur. Avusturya cephesinde, en önde gelen siması Manastır'daki Avusturya konsolosluğunun dragomanı Gjergj Qiriazi olan Protestan ağı ile bir sinerji söz konusuydu. İtalyan cephesinde ise, "profesyonel Arnavutçu" Nikolla Bey Ivanaj İtalya lehine bir Arnavutçu örgütlenme yapmak adına birçok seyahate çıkmıştı.[129]

Derviş Hima yeni Osmanlı çerçevesi içine kendiliğinden olmaktan çok zorunlu bir şekilde dahil oldu. Radikal bir çizgiden yanaydı, ama sonunda Osmanlı çerçevesine saygı gösterme noktasına geldi, yine de İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı olan sert muhalefetini korudu. Böylelikle Osmanlı siyaset sahnesinde mücadele verenlere yaklaştı. Nitekim, Balkan Yarımadası'nın batı şeridinden birçok ileri gelen ve birçok "eğitimli orta sınıf" üyesi, bu toprakların Balkan ülkeleri veya Büyük Güçler arasında paylaşılması önündeki tek engelin Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığı olduğuna inanıyorlardı. Üstelik, rejim değişikliği sayesinde bu varoluşun "Hamid istibdadı"nda olduğundan daha iyi bir güvence altına girdiği ve imparatorluğun Avrupa'dan silinme vadesinin ileriye atıldığı umudunu taşıyabiliyorlardı. Zaman zaman kendilerinin de bir siyasi rol oynayabileceği umuduna kapıldıkları da oluyordu.

Bu nedenle onların Arnavutçuluğu İTC'ye ve yeni hükümetin politikasına karşı tavır alışlara göre şekillendi. İTC tarafından Osmanlılığa ve İslâm'a, hatta Türklüğe yakından bağlı bir Arnavutçuluk biçimi öne çıkarılırken, bunun en yaygın biçimleri o sırada imparatorlukta İTC politikasına karşı başlatılan siyasi mücadelede giderek daha fazla kullanılmaya başlandı. Özellikle 1910'dan itibaren, adem-i merkeziyetçi bir yönetim biçimi yanlıları, İTC muhalifleri, siyaset sahnesinden bertaraf edilmiş şahsiyetler gerek Meclis-i Mebusan'da gerekse dışarıda Arnavutçuluğa başvurdular.

Nitekim Arnavut kimliği doğrudan Meclis-i Mebusan içinde cereyan eden siyasi tartışmalara da karıştı. Örneğin o dönemde "Arap", "Rum", "Türk" ve diğer mebusların yanı sıra "Arnavut" mebusların da sayılması âdetten oldu. Bununla birlikte bu konuda verilen rakamlar değişiyordu (yaklaşık 23 ila 27 mebus). Aslında "Arnavut" olarak kabul edilenler, alfabe ihtilafı döneminde bölünmüşler, bazıları diğerlerini "Arnavut" olmamakla suçlamıştı. "Etnik-ulusal gruplar" halindeki bu tasnif zaten tüm mebusların da hoşuna gitmiyordu. Örneğin Ergiri/Gjirokastër mebusu Müfid Bey kendisinin ve diğer mebusların şu veya bu vilayeti değil Arnavut ulusunu temsil ettiklerini açıklamıştı.[130]

---

129 HHStA, PA XIV/Albanien 10, Tomar V/7; Ivanaj, 1943, s. 11 vd.
130 Tunaya, 1984, s. 540-544.

Gerek Meclis bünyesinde gerekse dışarıda gerçekleşen taraf yapılanmasında, "Arnavutlar" genellikle İTC'ye muhalefetin saflarında, Türk olmayan diğer milliyetlerin temsilcilerinin yanında görülmüştür. Aslında, özellikle 1910-1911'e kadar İTC tarafında yer alan "Arnavutlar" da vardı. Hatta bunların içinde Necip Draga ve Midhat Frashëri gibi Arnavutçular da bulunuyordu; onlar İTC politikasından ancak 1910'da, Arap alfabesi için sürdürülen kampanyanın ardından koptular. Bu durum yüzünden, yeri gelmiş, Midhat Frashëri İTC'ye muhalif bir başka Arnavutçuya, İsmail Kemal Bey Vlora'ya çok şiddetli saldırılar yönelterek, onu yabancılarla işbirliği yapmakla suçlamıştı. İTC saflarında kalmaya devam eden "Arnavutlar" da vardı. Arnavut asıllı olmaları, sadece zaman zaman "bölgesel" bakış açılarından kaynaklanan özel bir tavır almalarına neden oluyordu. Örneğin 1910 ilkbaharında İTC'nin Üsküp'teki bazı nüfuzlu üyeleri Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa'yı Kosovalı asilere karşı daha yumuşak bir tutum takınılması gerektiği konusunda ikna etmeyi denemişlerdi. Onlara göre, Makedonya'yı İslâmlaştırabilmek için "Arnavutlar"la uyuşmak gerekiyordu.[131]

Bununla birlikte, "Arnavutlar"ın ve özellikle de "Arnavutçular"ın daha çok muhalefet saflarını besledikleri doğrudur. Liberalizm ve adem-i merkeziyetçilik yandaşı İsmail Kemal Bey Vlora bu duruma örnektir. Birbirini izleyen birçok muhalefet fırkasının kuruluşlarına katılan İsmail Kemal Bey, 1909 karşı-devrimiyle birlikte önemli bir rol üstlenmeye çalışmıştı. Onu izleyen Müfid Libohova için de aynı şey geçerliydi. Demokratik bir rejimden yana olan ve Abdullah Cevdet ile birlikte 1910'da Osmanlı Demokrat Fırkası'nı kuran İbrahim Temo da bu durumdaydı. İbrahim Temo'yu takip eden, ama kendisini mahveden alkolikliği yüzünden aktif olamayan Korçë mebusu Şahin Kolonja de bir diğer örnektir. Aynı fırkanın propagandacılarından olan Derviş Hima ve imparatorluğu herkese eşit temettü dağıtması gereken bir anonim şirkete benzetip, 1911'de Midhat Frashëri ile birlikte yeni muhalefet partisi Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın saflarına katılan Hasan Priştina da aynı durumdaydı.[132]

Bununla birlikte bir soru gündeme geliyor: Arnavutçuluk mu onları muhalefete itmişti, yoksa muhalif oldukları için mi Arnavutçuluğa yönelmişlerdi? Bu konuda kesin bir hüküm vermek çok zor olsa da, bu siyasi muhaliflerin Osmanlı siyaset sahnesindeki mücadelelerinde Arnavutçuluğu kullandıklarına kuşku yoktur. 1910'da hükümet, kullanılan sert yöntemlere rağ-

131 Ödünsüz çizgi üstün geldi (AMAE, NS Turquie, c. 17, Calvière, Üsküp, 12/5/1910).
132 Birinci, 1990; Temo, 1939, s. 208 vd.

men, Osmanlı düzeni içine entegre etmeye uğraştığı sınır bölgelerindeki ayaklanmaya son verememişti; bu durum adem-i merkeziyetçilik yandaşlarını rahatlatıyordu. Diğer yandan, İTC bu şahsiyetlerin pek çoğunun ait olduğu Arnavutçu ağa saldırmıştı. Onlar da Arnavut ulusunun birliğini öne çıkararak dağlıların kaderiyle kendi kaderleri arasında bir paralellik kurabildiler: "Arnavutlar", "Türkler" tarafından eziliyorlardı. Böylelikle bu isyan potansiyelini İTC'ye karşı kullanabildiler.

Örneğin, Aralık 1910'da Debre/Debar bölgesinin şefleri imtiyazlarının korunmasını kapsamayan, milliyetçi nitelikte talepler dile getirdiler. Yerel liderler, Elbasan Arnavut kulübü tarafından yönlendirilmişler, kulüp de 1911 yılının başlarında bölgede silah dağıtımına girişmişti.[133]

1911 ilkbaharında ise İşkodra sancağındaki isyanlar çeşitli aktörler tarafından kullanıldı. 1911 yılının başında nüfus sayımlarına, silah müsaderelerine ve yeni vergilere karşı, şeflerin sığındığı Karadağ'dan kotarılan bir ayaklanma patlak verdi. Nisan ayının sonunda, Arnavut dağlarında Mazzini'ci genç bir İtalya Arnavudu olan Terenzio Tocci adlı aktivist ortaya çıktı. Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan etti, ama birkaç gün sonra Osmanlı topraklarını terk etmek zorunda kaldı.[134]

İsmail Kemal Bey Vlora'dan kaynaklanan bir başka isyan manipülasyonu çok daha büyük bir yankı yapacaktı. Mayıs 1911'de yurtdışında bulunan İsmail Kemal, Tiranlı Cemal Bey ve Fazıl Paşa Toptani, Mirdites ve *Malisor* şefleriyle temas kurmuşlardı. Haziran ayında, İsmail Kemal, yanında Luigj Gurakuqi olduğu halde, bizzat Karadağ'a gitti. İşkodra sancağındaki klanların şefleri oraya sığınmışlardı. Görüşmelerin ardından, Fransızca ve Geg Arnavutçası ile kaleme alınmış bir muhtıra Osmanlı makamlarına gönderildi. Gerçe Muhtırası adıyla bilinen bu metin, Arnavutların Osmanlı İmparatorluğu'na geleneksel sadakatinin ve onların yeni rejimin kuruluşunda oynadıkları rolün altını çiziyordu. Daha sonra Arnavutlara karşı işlenen kusurlar anlatılıyor ve Osmanlı hükümetinin izlediği politikanın gayrimeşruiyeti şu şekilde açıklanıyordu:

> "Ne yazık ki, bizim ve tüm Osmanlı halklarının umudu yerini korkunç bir hayal kırıklığına bıraktı. Sultan'ın yüce otoritesi kısıtlandı, itibarı azaltıldı ve imparatorluğun idaresi ile kamu vergilerinin yönetimi kim oldukları bi-

133 Gawrych, 1980, s. 323-324; Skendi, 1967, s. 411.

134 Onun hakkında, bkz. AMAE, Seri P. Politica, Pacco 668, Roma, 5/11/1909; Skendi, 1967, s. 412. Daha sonra, Terenzio Tocci Arnavutluk'a yerleşmeyi seçen az sayıdaki İtalya Arnavutlarından biri oldu.

> linmeyen bir grup insanın arpalığına dönüştü. Hürriyetçi ve vatan kurtarıcı maskesinin ardına saklanıp gizli ve sorumsuz bir iktidar tarafından desteklenen bu grup, bireylerin ve milliyetlerin en kutsal haklarını çiğneyerek, halkların tarihini ve aslını yok edip onları kendi acayip tahayyülüne uygun bir etnik kitle haline sokmak için zorbalıkların en iğrencini uyguluyor ve eşi benzeri görülmemiş bir hayalin ve kaprisin peşinden koşuyor."[135]

Muhtırada sunulan talepler esas olarak milliyetçi taleplerdi ve bir "idari adem-i merkeziyetçilik" yönündeydiler. Sadece son cümlede doğrudan *Malisor*'un taleplerine (el konulmuş silahların iadesi) yer veriliyordu. Meşrutiyet karşıtı tedbirlerin reddi ve mebusları seçme hürriyeti gibi birçok nokta imparatorluğun siyasi işleyişine ilişkindi. Bu metnin ruhunu şekillendiren İsmail Kemal demek ki sadece *Malisor*'un ve Arnavut ulusunun değil, adem-i merkeziyetçiliğin ve Osmanlı siyasal sisteminin Meşrutiyetçiliğinin de savunusunu üstleniyordu.[136]

İsmail Kemal'in karmaşık saikleri ne olursa olsun, muhtıra, daha önce Stavro Skëndi ve George W. Gawrych tarafından da vurgulandığı gibi, Arnavut milliyetçiliği düzleminde önemli bir etki yaptı. Çünkü bu muhtıra aracılığıyla "Kuzey"in dağlıları Osmanlı ve uluslararası kamuoyunun gözünde "Güney"deki milliyetçilerin programını desteklemiş oluyorlardı. Arnavut ulusunun birliği vücut buluyordu. Öyle ki, birkaç gün sonra Vlorë bölgesinden bir grup asi taleplerini aynı metne göre belirledi.[137] Oysa muhtıranın etkisi, simgesel yanının ötesinde, sınırlı olmuştu. Haziran ayında Osmanlı makamları Sultan Mehmed Reşad'ın Kosova vilayeti ziyaretini düzenleyerek durumu yatıştırmaya çalışırlarken, Avusturya-Macaristan ve Rusya, Karadağ'ın ayaklanmayı kullanıp Osmanlı İmparatorluğu ile bir çatışma başlatacağından kaygılanarak, Karadağ'dan kendisine sığınanları sınırdışı etmesini istediler. O zaman, Osmanlı makamları ile *Malisor* arasında bir anlaşmaya varılarak, onlara İsmail Kemal'in önerdiği taleplerle hiç ilgisi olmayan bir özel statü yeniden verildi. Osmanlı hükümeti merkezileştirme iradesi bakımından bir gerileme aşamasına girmişti. Sonbaharda başlayan Trablusgarp Savaşı da hükümeti bu yönde ilerlemeye mecbur etti. Ekim 1911'de Kosova valisi, vilaye-

---

135 *Mémoire sur la décision prise par l'Assemblée générale des Chefs Albanais à Gertché le 10/23 Juin 1911 en réponse à la proclamation de Tourgoud Pacha. Memorandum mbi vendimet e Dhanuna prej Kuvendit te pergjitheshem te Krenevet Shqypetare ne Gerçe me 10/23 te Qershorit 1911 si pergjigjeje te proklamacjonit te Shefket Turgut Pashes*, s. 2-3.

136 Aynı kaynak; Gawrych, 1980, s. 327-329 (Osmanlı arşivinde saklanan bir versiyona dayanmaktadır); Skendi, 1967, s. 416-417.

137 Ayrıca bkz. AMAE, NS Turquie, c. 18, Yanya, 3/8/1911; Kondis, 1976, s. 55.

tin kuzeyinde bir geziye çıkarak Hamid dönemindeki usullerle Arnavut şeflerini yanına çekmeye çalıştı. Sonuç olarak, ahalinin yeniden silahlandığına, kan davalarının ve eşkıyalığın geri geldiğine, "şefler kanunu"nun yeniden tesis edildiğine tanık olunuyordu.[138]

1912 ilkbaharında Kosova'da patlak veren yeni isyan da, İTC politikasına karşı koymak isteyen Arnavut asıllı siyasetçiler tarafından ayaklanma potansiyelinin bir kez daha kullanılması olarak değerlendirilmelidir. 1911 yılının sonunda Osmanlı siyaset sahnesindeki mücadeleler yoğunlaşmıştı. İTC'den duyulan hoşnutsuzluk artmış ve yeni bir muhalefet partisinde, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nda billurlaşmıştı. O zaman İttihat ve Terakki Cemiyeti Ocak 1912'de Meclis-i Mebusan'ı dağıtmaya ve ilkbaharda yeni seçimlere gitmeye karar verdi. Ama seçim kampanyası yapılan kanunsuzluklarla lekelendi ve İTC'nin ezici zaferine yol açan seçim sonuçlarıyla birçok yerde oynandı.

Daha Meclis dağıtılmadan kısa bir süre önce kürsüden yaptığı konuşmada, Hasan Priştina, hükümetin Arnavutluk'taki idari politikasını değiştirmediği ve Arnavutlara haklarını vermediği takdirde isyan çıkacağını ve devrim bayrağını taşıyacak ilk kişinin de kendisi olacağını açıklamıştı. O dönemde İstanbul'da, Hasan Priştina ve İsmail Kemal Bey Vlora'nın etrafında, çeşitli isimlerin katıldığı gizli toplantılar düzenlendiği belirtilmektedir. Bu toplantıların amacı, Kosova'da başlayacak genel ayaklanmayı hazırlamaktı.[139]

Bu söylenenlere rağmen, harekete geçme kararının ancak adı geçen başlıca kişilerin mebus sandalyelerini kaybetmelerine neden olan seçim sonuçlarının açıklanmasının ardından alındığı anlaşılmaktadır. 1920'li yılların başında çıkardığı küçük bir broşürde yaşanan olayları yeniden anlatan Hasan Priştina'ya göre, isyanın birçok nedeni vardı: Jön Türk "şovenizmi", Arnavut geleneklerinin ve âdetlerinin –özellikle Gegëri'de– yeni rejimin koşullarıyla bağdaşmaması, idarenin pan-İslâmist entrikaları, ordunun siyasete karışması, 1910 yılında yaşanan "Türk barbarlığı", Arnavutluk'ta ulusal bilincin gelişmesi ve Jön Türk hükümetinin 1912 seçimlerinde kullandığı "barbar ve yasadışı" sistem.[140]

Gerçekten de 1912 yılının ilkbaharında Jön Türklerden duyulan hoşnutsuzluk doruk noktasına çıkmıştı. Örneğin Priştine ve Vuçitern'de, hükümetin çabalarına rağmen, seçimleri Hürriyet ve İtilaf kazanmıştı. Ama hükü-

138 Skendi, 1967, s. 418-420; Gawrych 1980, s. 336 vd.; AMAE, NS Turquie, c. 19, Calvière, Üsküp, 22/9/1911; HHStA, PA XXXVIII/404, Prochaska, Prizren, 17/11/1911.

139 Priştina, 1921, s. 5 vd.; Kondis, 1976, s. 65; Gjuke, 1991, s. 20 vd.

140 Priştina, 1921, s. 5.

met sonuçların resmen tanınmasını engellemişti. Hasan Prishtina'nın seçim bölgesi olan Vuçitern'de başkentten gelen bir telgrafla şehremini azledilmiş ve yerine bir Jön Türk tayin edilmişti. Seçim sandıkları açılmış ve oy pusulaları yok edilmişti. Halkın öfkesi sonucunda şehremini yeniden görevine getirilmişti. Bununla birlikte İTC kendi taraftarlarına silah göndermişti. Mitrovica'da da seçimleri Hürriyet ve İtilaf'ın adayı kazandığı için, kaymakam şehreminliğine gönderdiği talimatla yeni bir seçim düzenlenmesini bildirmişti. Yanya vilayetinde İTC, İsmail Kemal'in yerel rakibi olan Süreyya Bey Vlora'nın seçilmesini kolaylaştıracak düzenlemeleri yapmıştı. Bunun için, Süreyya Bey'in oğlu Ekrem Bey Vlora'yı kaymakamlık makamına atamıştı. Diğer İTC muhalifleri gibi İsmail Kemal de ağır bir yenilgiye uğramıştı.[141]

Daha seçimlere gidilmeden önce, Kosova vilayetindeki genç siyasi liderlerden ikisi, Hasan Bey Priştina ve Ferhad Bey Draga seçim sürecine hükümet müdahale ederse ayaklanma çıkacağı tehdidinde bulunmuşlardı.[142] Bu nedenle seçim sonuçlarının Arnavut beylerini eyleme geçmeye sevk etmesi doğaldı.

İsmail Kemal Bey Vlora da taraftarları olan Aziz Paşa Vrioni ve Bektaş Cakrani'den silahlı çeteler hazırlamalarını istedi. Londra'da, sonra da Korfu'da Yunanistan'ın temsilcileriyle temasa geçerek, onlara "Arnavutlar"ın imparatorluk bünyesinde ulusal haklarının tanınmasını istediklerini ve Yunanistan'dan Kuzey ve Güney'de bir isyan için destek beklediklerini açıkladı. Yine Epir'in de Arnavut toprak talepleri içinde yer alabileceği kaygısıyla hareket eden Yunan makamları, Kuzey'deki bir ayaklanmaya yardım edebilecekleri cevabını verdiler. O zaman İsmail Kemal Bey'in Yanya vilayetindeki ateşli taraftarlarını durdurduğu belirtilmektedir.

Bu vilayette İsmail Kemal Bey'den bağımsız olarak veya olmayarak, ayrıca "Makedon sancakları"nda, Orta Arnavutluk'ta ve Debre/Debar sancağında küçük asi grupları oluştu. Yüzbaşı Tajar Tetova'nın öncülüğündeki subaylar ve askerlerin de dağa çıkıp Manastır bölgesindeki asilere katıldıklarını görmüştük. Bununla birlikte, Hasan Priştina'nın başlattığı ayaklanmanın merkezi Kosova vilayetinin kuzeyiydi; birçok bölgenin şefleri burada toplandılar ve dört vilayet için talepler ve "imtiyazlar" verilmedikçe bölgenin denetimini ele alacaklarına, hükümet ve İTC taraftarlarına saldıracaklarına ant içtikleri bir *besa* ilan ettiler. İsyancıların, Hasan Priştina'nın konsoloslara dağıttığı şekliyle programı çok daha milliyetçiydi: Arnavutluk'un tek vilayet içinde birleş-

141 HHStA, PA XXXVIII/388, von Pözel, Mitrovitza, 5/5/1912; Gawrych, 1980, s. 227.
142 HHStA, PA XXXVIII/388, von Pözel, Mitrovitza, 5/5/1912.

tirilmesi, Arnavut dilinde eğitimin yerleştirilmesi, Arnavut memurların atanması ve harp zamanı dışında Arnavutluk'ta yapılacak bir askerlik hizmeti konması söz konusuydu. Demek ki Arnavutçuluk dışarıya karşı başvurulan bir güç kaynağıydı. Aslında birinci amaç, hükümetin devrilmesiydi.[143]

Hemen her yerde isyan rüzgârları esiyordu gerçi, ama ayaklanma koordine edilmemişti ve asilerin talepleri aynı noktalarda buluşmaktan uzaktı. Martaneş bölgesindeki asilerin başında bulunan Ohrili İrfan Bey, 25 Haziran 1912'de Abdi Bey Toptani'ye gönderdiği bir mektupta, yabancı bir gazeteci kendisiyle söyleşi yapmaya gelirse ne cevap vereceğini soruyordu. Ona göre, asilerin aralarında anlaşmaları gerekiyordu, ama durum hiç de böyle değildi. Dağa çıkan subaylardan bazılarının Arnavutluk için değil de, Hürriyet ve İtilaf Fırkası için çalışmasından memnun değildi. Elbasan'da isyanın Jön Türk hükümetine karşı olduğunu yazan Hasan Priştina'dan da kuşku duyuyordu. Buna karşılık, Debre/Debar'daki bazı şefler ona, Hürriyet ve İtilaf için değil Arnavutluk için savaşacaklarına söz vermişlerdi. Son olarak, İrfan Bey Abdi Bey'in Draç'taki konsoloslara bir açıklama gönderip göndermediğini ve şayet göndermişse bunun nasıl bir açıklama olduğunu öğrenmek istiyordu. Ağustos ayında Abdi Bey Toptani Kosovalı şeflere daha fazla koordinasyon gerektiğini yazıyordu. Hasan Priştina'ya ise kendisi, programı ve Kosova'daki durum hakkında hiç haber alamamaktan yakınıyordu. Bir başka örnek: Draç sancağındaki asiler özerklikten basit idari adem-i merkeziyetçiliğe kadar uzanan üç ayrı muhtıra tasarısı hazırlamışlardı; ama temsilcileri Ağustos ayında Üsküp'e geldiklerinde Kosovalı asiler yeni hükümetle bir anlaşmaya varmışlardı bile.[144]

Rumeli ordusundaki askerlerin kazan kaldırması ve İstanbul'daki Halaskâr Zabitan grubunun muhalefeti gerçekten de önce hükümetin düşmesine, sonra da Meclis'in dağıtılmasına yol açtı. Kosova'daki isyancıların birçok şehrin denetimini ele geçirdiğini ve Üsküp'e doğru yürüdüklerini gören yeni hükümet, pazarlık masasına oturmaya karar verdi.

Bu vesileyle Hasan Priştina tarafından Arnavut isyancılar adına sunulan muhtıraya bakıldığında, birbirinden ayrışan farklı tavırlar arasında sağlanan uzlaşma bir kez daha göze çarpmaktadır. Anlaşılan vilayetin kuzeyindeki şefler birçok tedbir talep etmişlerdi: Bazı bölgelerde adaletin "Cebel kanunu"na göre dağıtılması; müsadere edilen silahların iadesi; medrese-i ilmiyelerin açılması; İslâm dininin ahlâki buyruklarına uyulma mecburiyeti; hapis veya sürgündeki ümera, subaylar, memurlar, jandarmalar ve askerler

143 Boletini, 1996, s. 129 vd.; Skendi, 1967, s. 428; Gawrych, 1980, s. 351-352.
144 *Leka*, Numer i veçante, 1942, s. 100-103, 129-133 ve 133-134.

için genel af; zarar görmüş mülkler için tazminat ödenmesi. İTC'ye muhalif genç milliyetçi beylerin talepleri ise şöyleydi: Kosova, Manastır, Yanya ve İşkodra vilayetlerinin nüfusu 30.000'i geçen merkezlerinde Arnavutça eğitim yapılan mekteb-i sultaniler ve ziraat mektepleri açılması; Arnavutçanın ilk, orta ve yükseköğretime girmesi; yol şebekesinin ıslahı; ülkenin dilini ve âdetlerini bilen memurların atanması; yeni nahiyeler kurulması; Meşruti kanunlara uyulması; Hakkı Paşa, Said Paşa –sabık sadrazamlar– ve kabine üyelerinin mahkeme önüne çıkarılması.[145]

Bu taleplerin Osmanlı makamları tarafından kabul edilmesinin ardından ise, Hasan Priştina ile Kosovalı şefler arasında anlaşmazlıklar başgösterdi. Priştina, Jön Türkler yenilgiye uğradığına göre artık isyana yer olmadığını düşünürken, Kosovalı şefler eski imtiyazlarının iade edilmesi ve Abdülhamid'in yeniden tahta çıkarılması için savaşmaya devam etmek istiyorlardı. Bununla birlikte Tafil Boletini, amcası İsa Boletin'in sabık sultanı Selanik'te tutulduğu "hapis"ten kurtarmak niyetinde olduğunu yalanlamaktadır. Daha sonraları, Hasan Priştina da Hürriyet ve İtilaf için çalışmadığını açıklamak zorunda kalacaktır. Gawrych'e göre, Necip Draga ve Hasan Priştina gibi beylerin yeni hükümetle bir uzlaşmaya varmak daha çok işlerine geliyordu, çünkü halk içinde Kosovalı şefler kadar güçlü bir desteğe sahip değillerdi.[146] Her ne olursa olsun, büyük ölçüde Hasan Priştina ve İsmail Kemal tarafından İTC'yi devirmek için başlatılan 1912 Arnavut ayaklanması, zaman zaman bir araya da gelebilen, İTC'ye karşı, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın zaferinden yana, vergilere ve askerlik hizmetine karşı, Arnavut ulusunun haklarından, özerklikten, adem-i merkeziyetten veya Arnavutluk'un bağımsızlığından yana çeşitli saiklerle sürdürülmüştü. Demek ki girişilen mücadelede tek dayanak milliyetçi saikler değildi.[147]

İTC hükümetinin devrilmesi bir yana, bu olayların sonucunda imparatorluk bünyesindeki "Arnavut toprakları" için en azından görece bir özerklik elde edildi. Sınırları yoruma göre değişebilen bir bölgenin "Arnavut" niteliği, bu "Arnavut'luk" farklı şekillerde anlaşılabilse de, resmen tanınmıştı.

Önceki dört yıl boyunca izlenen Jön Türk politikasının da bunda payı çoktu. Bu politika, özellikle 1910'dan itibaren paylaştıkları Arnavut kimliği yüzünden birlikte ezilen bir Kuzey ve bir Güney Arnavutluk, birbiriyle daya-

---

145 Skendi, 1967, s. 434-436; Gawrych, 1980, s. 356-358; Priştina, 1921, s. 28-30 (bu kaynaklarda verilen üç versiyon birbirlerinden biraz farklıdır).

146 Gawrych, 1980, s. 351-362; Boletini, 1996, s. 138 vd.; Priştina, 1921.

147 Bkz. örneğin Seyfi Vllamasi'nin bakışı (1995, s. 40).

nışma içinde, aynı ulusun iki bölümünü oluşturan bir Kuzey ve bir Güney imajının şekillenmesine yardım etmişti. Arnavutçu gazeteler de bu yönde uğraşmıştı. Osmanlı birliklerinin şiddetli misillemesine maruz kalan Kosovalı isyancıların savunusunu üstlenmişlerdi. Derviş Hima bu ayaklanmaları Arnavutluk'un özerkliğine ulaşmanın yolu olarak göstermiş, ama bu, Manastır'daki Avusturya-Macaristan konsolosuna da Kuzey Arnavutluk'taki isyanların gerici olduğunu ve Avrupa'ya Arnavutlar hakkında kötü bir imaj yansıtabileceklerini söylemesini de engellememişti.[148] 1910'dan itibaren Arnavutçular "Kuzey"deki dağlılarla "Güney"deki Arnavutçuların kaderini hep birbirine paralel bir şekilde ele aldılar. İsyancıların fotoğrafları, Latin harfleriyle Arnavutça eğitim görmeleri yasaklanınca Bitola idadiyesini terk eden öğrencilerinkiyle yan yana yer alıyordu. Sonra, İsmail Kemal'in Karadağ'a sığınmış dağlılar nezdinde yaptığı girişimler vardı. İsmail Kemal Bey Vlora'nın İsa Boletin'le yan yana çekilmiş fotoğrafları Kuzey ile Güney, Gegler ile Tosklar arasındaki –henüz kâğıt üzerinde kalsa da– bir birliğin simgesi haline geldiler. Bir süre açık kalan öğretmen okulu sayesinde Elbasan'ın da bu birliğin bir simgesi olduğunu görmüştük. Orada akan Shkumbin çayının adı bir süreli yayına verilmişti. Dağlıları öne çıkarma eğilimindeki romantik milliyetçilikten esinlenen milliyetçiler Cebel kanununu veya öğretmen okulu öğrencilerinin takması mecburi olan koni biçimindeki beyaz başlığı –*keleş*– ulusal kültür varlığının bir parçası haline getirmişlerdi.[149]

BİRİNCİ BALKAN SAVAŞI VE ARNAVUTLUK'UN KADERİ

Arnavutların genel ayaklanması sonucu Arnavutluk'un bağımsızlığını kazandığı imajının aksine, 1912 ilkbaharındaki isyanların aynı yılın 28 Kasım'ında bağımsızlığın ilan edilmesiyle ve Büyük Güçler tarafından 1913'te bir Arnavutluk Prensiliği'nin tanınmasıyla ancak dolaylı bir bağı vardı. Gerçi Balkan ülkeleri, sadece Trablusgarp Savaşı'nın değil, Balkanlar'daki ayaklanmaların ve yarattıkları yeni durumun da Osmanlı devletini zayıflatmasından yararlandılar. Ama önce Karadağ, sonra da Sırbistan, Bulgaristan ve Yunanistan Ekim 1912'de Osmanlı İmparatorluğu'na harp ilan ettiklerinde, ilkbahar ve yaz aylarındaki milliyetçi veya bölgeci kaynaşma büyük ölçüde dinmişti. Hükümet isyancıların taleplerine kulak vermişti. Valilik ve mutasarrıflık görevlerine Arnavut memurlar tayin edilmişti. Çetelerin çoğu dağıtılmıştı. Arnavutçu hareketlilik kamusal alanda da sıfır noktasına inmişti. Örneğin en

148 HHStA, PA XXXVIII/396, Bornemisza, Manastır, 19/4/1910.
149 *Shkumbi*, no: 53, 1/4/1911, s. 1; *Tomorri*, no: 1, 10-23/3/1910, s. 1; Gawrych, 1980, s. 280.

önemli Arnavutçuluk ocaklarından biri olan Korçë'de, Arnavurçular kültürel faaliyetlerden vazgeçmişlerdi. Yine de her yerde alttan alta süren bir gerilim vardı. Yetkili makamlara duyulan hınç silinmemişti. Korçë'de hâlâ Türklerin Arnavutlara karşı acımasızca saldırısını eleştiren bildiriler dağıtılıyordu. İşkodra sancağında bazı Katolik klanlar hâlâ isyan halindeydi, hatta Karadağ askeri birlikleriyle de işbirliği yapıyorlardı.[150]

Bir Balkan savaşı olasılığında hiçbir yenilik olmasa da, çatışmalar ve orduların hızla ilerleyişi Arnavutçuları hazırlıksız yakaladı. Yönlerini şaşırmış, örgütsüz bir haldeydiler. Osmanlı ordusu ve yabancı ordular karşısında ne yapacaklardı? Farklı görüşler vardı. Örneğin, Yunanistan'ın tehdidi altındaki "Makedon sancakları"nda Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan etmek fikri Mihal Grameno gibi Arnavutçular ve Yunan hâkimiyetinin önünü alabilmek için başka bir çare göremeyen Osmanlı subayları tarafından paylaşılıyordu. Buna karşılık, Orhan Bey Pojani gibi en kıdemli Arnavutçulardan biri buna karşıydı. O, imparatorluk bünyesinde bir özerklikten yana olmayı sürdürüyordu; madem ki imparatorluk isteklerini karşılamıştı, Arnavutlar da imparatorluğu savunmalıydı. Ama Aralık ayında Yunan birlikleri Korçe'ye gelinceye kadar hiçbir tavır ilan edilmedi. Yunan askeri Hıristiyan nüfusun büyük bölümü tarafından sıcak bir şekilde karşılandılar ve Arnavutçular Pogradec'e çekildiler.[151]

Arnavutlar genellikle Osmanlı birliklerinin saflarında savaştılar. Ama istisnalar da vardı. Bazı Katolik klanlar Karadağ ordusuyla işbirliği yaptılar. Başka yerlerde, yerel güç dengeleri beyleri de Osmanlı ordusuna karşı savaşmaya itti. Bekir Grebene, Yunan ordusuna hizmet eden Nasliç/Anaselitsa'lı bir beyden söz etmektedir. İsa Boletin ve diğer Kosovalı şefler ise, Sırp ordusuyla birlikte davranmasalar da onun ilerleyişine de karşı koymadılar. Bu örnekler bir kenara bırakılırsa, ancak Osmanlı askerlerinin uğradığı ilk yenilgiler ve ricadın ardından yerel Müslümanlar önce kuzey cephesinde, sonra güney cephesinde ordu saflarını terk ettiler.[152]

Muhariplerin safları terk etmeden önceki gerekçeleri ne olursa olsun, Kosova vilayetinin Arnavutçuları Üsküp'te bir "selamet komitesi" kurduktan sonra, Büyük Güçler'e yöneldiler. Hasan Priştina, Necip Draga, Bayram Curri ve Salih Gjuka gibi isimlerin de imza koydukları bir açıklama ile, Arnavutların Balkanlar'da Türkiye'yi savunmak için değil, kendi topraklarını savunmak için

150 Grameno, 1962, s. 46; Gawrych, 1980, s. 365-368; Skendi, 1967, s. 450.
151 Grameno, 1962, s. 47-49.
152 Gawrych, 1980, s. 372-373; Grebene, 1976, s. 31.

silaha sarıldıklarını duyurdular. Çünkü "Türkler"in kaderiyle "Arnavutlar"ın kaderini birbirinden ayırmak ve Arnavutların yaşadıkları toprakların kaybedilmesini engellemek için Arnavut tavrını meşrulaştırmak zorundaydılar. Bu konuda da Arnavutçuların önünde çeşitli seçenekler vardı. Sırp askeri birlikleri Üsküp'e geldikten sonra, Hasan Priştina Osmanlı hükümetinden Arnavut topraklarının bütünlüğünün korunmasını talep etmek üzere İstanbul'a gitti. Salih Gjuka ise Orta Arnavutluk'a giderek, Çifte Monarşi'den yardım istemek üzere Abdi Bey Toptani, Bedri Bey Pejani, Nikolla Kaçorri, Recep Bey Mitrovica ve Mustafa Kruja'ya katıldı. Osmanlı İmparatorluğu bu toprakların bütünlüğünü artık sağlayamayacak gibi gözüktüğünden, bağımsız br Arnavutluk kurulması için destek istemek söz konusuydu. Aslında çağrıya imza atanların hepsi hemfikir değildi. Salih Gjuka gibi bazıları, Avusturya-Macaristan gibi bir dış destek bulunmadan müttefik Balkan devletleri tarafından zaten işgal edilmiş ve paylaşılmış durumdaki bir toprak parçasının bütünlüğünü elde etmenin imkânsız olacağını düşünüyorlardı. Midhat Frashëri de başını Süreyya Bey Vlora'nın çektiği bu gruba katıldı. Grup üyeleri Mısır'ın İskenderiye şehrinden olaylara müdahil olmayı kararlaştırmışlardı ki Vlorë'de bütün Arnavutluk'u kapsayan bir kongre toplanacağını öğrendiler.[153]

1912 yılının sonu ve 1913 yılının başında somutlaşan şekliyle, Osmanlı'nın Balkanlar'da uğradığı felaket bağlamında bir Arnavut devleti kurulmasının, uluslararası, ulusal, bölgesel ve bireysel düzeylerde birçok boyutu vardır. Uluslararası boyut, Arnavut milliyetçiler onların yardımını istemiş olsunlar veya olmasınlar, Slavların ve Yunanların Adriyatik'in bu kısmını denetim altına almasını engelleyecek bir Arnavutluk Prensliği'nin kurulmasının Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın menfaatine olmasıdır. Zaten bu iki ülke, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'dan silindiğinde bir Arnavut devleti kurulmasını uzun süredir tasarlıyorlardı. Büyük Güçler'in bu kararı olmasa, milliyetçilerin çabaları Balkan devletlerinin iştahına direnemezdi.

Arnavut devleti kurulmasının ulusal bir boyutu da vardır, çünkü Vlore toplantısı farklı bölgelerden temsilcileri bir araya getirmişti ve İsmail Kemal Bey Vlora ve diğerleri açısından bu çözüm bir "ehven-i şer" gibi gözükse de[154] ulusal bir dinamik oluşmasına katkı yapmıştı. İlk hükümet kuruldu. Bir devlet nüvesi ortaya çıktı.

153 Gjuke, 1991, s. 25-29; *Leka,* Numer i veçante, 1942, s. 153-154; Skendi, 1967, s. 452.

154 Ayrıca İsmail Kemal Bey'i Osmanlı İmparatorluğu'na bağlayan göbek bağı tam anlamıyla kesilmemişti, çünkü Yanya'da Yunanlar tarafından kuşatılan birlikleri desteklemeye devam etti ve Jön Türkler tarafından yeni Arnavut devletini Osmanlı hükümranlığı altına sokmak üzere görevlendirilen Bekir Grebene ile işbirliği yaptı.

Ama bu olayların bölgesel ve bireysel bir boyutu da vardı. Önce Vlorë bölgesinin başlıca iki tarafının şefleri olan İsmail Kemal Bey ile Süreyya Bey Vlora arasında gerçek bir yarış yaşandı. Her ikisi de hâkim bir konumda bulunmalarını sağlamış Osmanlı İmparatorluğu tarafındaki umutlarının kırıldığını görüyorlardı. Her ikisi de zamanı geldiğinde yeni bir devlet kurmak üzere oluşturulacak hareketin başına geçmeyi düşünüyordu.[155] Diğer yandan, bağımsızlık bildirgesine imza atanlar Kosova vilayeti de dahil olmak üzere çeşitli bölgelerden gelseler de, yeni hükümetin otoritesi Debre/Debar sancağının sınırlarını hiçbir zaman aşamadı. Orta Arnavutluk'ta Esad Paşa bir "Senato"nun dizginlerini ele geçirdi, diğer bölgeler ise farklı devletlerin işgali altındaydı.

Şu halde, belirleyici olduğuna kuşku bulunmayan, ama henüz geniş kitleleri ilgilendirmeyen Arnavut ulusal kimliğinin inşasında bir basamaktan başka bir şey olmayan bu dönem boyunca, 19. yüzyıl başında ilk adımları atılan sürecin farklı boyutlarının yine karşımıza çıktığı söylenebilir.

155 Vlora, 1968, s. 253 vd.

Sonuç

Demek ki, Arnavut milliyetçiliği ve daha geniş anlamda Arnavutçuluk genelde ileri sürüldüğü kadar kendine özgü bir olgu değildir. 19. yüzyılın diğer Balkan milliyetçilikleriyle aynı bağlam içinde yer almaktadır: Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da gerilemesi, kaybettiği toprakların da yeni kurulan Hıristiyan Balkan devletlerinin ve bazı Büyük Güçler'in eline geçmesi.

Bölgedeki diğer milliyetçiliklerden daha geç bir dönemde ortaya çıktığının belirtilmesine rağmen o kadar da geç kalmış değildir. O da diğerleri gibi 19. yüzyıl başında ortaya çıkar ve aynı yüzyılın ancak ikinci yarısında önem kazanır. Asıl geç kalan, ilk Arnavutçulardan, yani bir Arnavut ulusal kimliğini ilk savunanlardan daha geniş çevreler içine doğru yayılmasıdır.

Yayılmasındaki bu yavaşlık öncelikle sınırlı bir iktisadi kalkınmanın, etkili bir iletişim ağının yokluğunun, okur-yazar oranının düşüklüğünün, eğitimdeki gelişmenin zayıflığının ve özellikle de bu milliyetçiliği bir devlet inşa süreci içinde üreten bir devletin, hatta irredantist bir politikanın yokluğunun sonucudur. Demek ki –yayılmadaki– bu "gecikme"nin nedenlerinin mutlaka Arnavut ulusunun çokdinliliğinde veya Arnavutların tabiatında aranmaması gerekir. Bu nedenlerin, milliyetçi söylemin ileri sürdüğü gibi, Osmanlı makamlarının veya komşu devletlerin siyasi muhalefetinde aranması da yanlış olur. Zaten bir Arnavut ulusal kimliğinin gelişimi Avusturya-Macaristan ve İtalya'nın, hatta Balkan devletlerinin politikasına çok şey borçludur. Çifte Monarşi'nin temsilcileri, kendi propagandalarına yararlı olacak şiddet eylemlerini destekleyen Yunanistan, Bulgaristan veya Sırbistan gibi yapmamalarına

rağmen, Arnavutçuluğun yayılmasının gerçek devindirici güçleri olmuşlardır. Ayrıca birçok Arnavut kimliği inşası da ya Hellenizmle ortak ya da ona tepki olarak yapılmıştır. Arnavut milliyetçiliği Balkanlar'da Osmanlı İmparatorluğu için iki yanı keskin bir kılıç olsa bile, Osmanlı makamlarının politikası da doğrudan veya dolaylı olarak bir Arnavut'luğun beyan edilmesinde rol oynamıştır.

Demek ki Arnavut milliyetçiliği herkesin üzerinden ve herkese karşı olarak beyan edilmedi. Üstelik, farklı evreleri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve uluslararası sahnedeki genel gelişmelere bağlı oldu. Osmanlı ve Balkanlar tarihindeki kırılma dönemleri olan 1875-1881 yıllarının Doğu krizi ve Balkan savaşları (1912-1913) hiç tartışmasız Arnavut milliyetçiliğindeki kilit dönemleri temsil etmektedir. Ama önem taşıyan başka dönemler de vardı. Örneğin Kırım Harbi (1853-1856) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki, özellikle de Rumeli'deki siyasal ve sosyal çerçevede önemli gelişmelere yol açtı. Çatışmanın peşisıra gelen Balkan irredantizmlerinin beyanı ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reformlar yeni Arnavut'luk inşalarını koşullandırdılar ve bunlara hız verdiler. Özellikle de Osmanlı Devleti'nin 1890'lı yılların ortalarında Ermeni katliamları, Makedonya'da gerilimlerin ortaya çıkması, Yunan-Türk ihtilafı ve Jön Türk muhalefetinin ortaya çıkmasıyla yaşadığı kriz, yirmi yıl kadar önce Doğu kriziyle yaşanandan daha güçlü bir kriz oluşturdu; bunun bir nedeni de Sultan Abdülhamid saltanatının ilk yirmi yılının Osmanlı taşra toplumunu çok değiştirmiş olmasıydı.

O halde 1896-1897'nin, Prizren Ligası ve Arnavutluk'un bağımsızlığının ilanı dönemleri gibi mitleştirilmiş olmasa da, Arnavut milliyetçiliğinin tarihindeki en önemli dönemeçlerden biri olduğu söylenebilir. 1896'dan itibaren (Arnavut veya değil) yeni aktörler Arnavut milliyetçiliğinin gelişmesine katkı yaptılar ve onların kitle seferberliği çabaları daha önce görülmemiş bir çapta oldu. Şemseddin Sami Frashëri'nin manifestosu ("Arnavutluk, ne idi, nedir ve ne olacak") –Arnavut milliyetçiliğinin en meşhur metinlerinden biri– Prizren Birliği'nin ertesinde değil, 1899'da çıktı.

Bunun dışında, çoğunlukla Osmanlı toprakları için bir tehdit olarak görülen Arnavutçuluk daha çok Rumeli'nin parçalanma tehdidinin sonuçlarından biri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki bölümünde yaşanan siyasal ve sosyal dönüşümlerin sonucu olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle gelişmesi sınırlar sorununa, Makedon sorununa, reformlar sorununa ve imparatorluğun siyasal işleyişine ya da yeni eğitim kurumlarında şekillenen yeni seçkinlerin ortaya çıkışına bağlı olmuştur.

Şimdi de, Arnavut milliyetçiliğinin din çevresinde değil dil çevresinde gelişmesinden ötürü kendine özgü olduğu saptamasına gelelim. Dil Arnavutçular için gerçekten de önde gelen bir rol oynamış olsa da (dil "ulusun ruhudur" diyorlardı), ona verdikleri önem Sırp, Yunan, Rumen, Türk veya Bulgar milliyetçilerinin verdiğinden daha büyük değildir. Ayrıca birleştirici bir etkenden çok, yazılı biçiminde bilgiye, ilerlemeye ve "medeniyet"e erişmenin bir yolu olarak gözükmektedir. Dil, Balkan milliyetçiliklerinin bütünü için, fazlasıyla Herder'ci bir zihniyetle, merkezi bir unsur olmuştur. Bu nedenle milliyetçilerin ilk görevlerinden biri yerel dillerden hareketle en geniş kitlenin anlayabileceği ve arındırılmış bir yazı dili yaratmak olmuştu. Daha sonra dilin öğrenilmesi ve genel anlamda okulların açılması için uğraştılar.[1]

Bu anlamda Arnavut milliyetçiliği bir istisna oluşturmaz ve Arnavut milliyetçileri Balkanlar'daki benzerlerinden farklı değildir. Hatta tam aksine, lehçelerin ötesine geçen tek bir dil yaratmak için görece sınırlı bir enerji harcadıkları bile söylenebilir. Gerçek anlamda bir standartlaşmanın hayata geçirilmesi, Arnavut devletinin komünist yetkilileri tarafından "tepeden" dayatılması için 1972 yılına kadar beklemek gerekecektir. Alfabe sorununda bile kullanılan farklı varyantlar arasında bir buluşma sağlanması güç olmuştur, çünkü 1908'deki meşhur Manastır kongresi sırasında Latin temelli iki alfabe resmen yürürlükte kalırken, diğer alfabeler de kullanılmaya devam edilmişti. Bunlar ulusal kimliği bölgesel ve dinsel kimliklerle özdeşleştirmenin farklı biçimlerini yansıtıyorlardı.

Din söz konusu olduğunda, çokdinliliğin Arnavutçuları dinsel aidiyetlerin ötesine geçen, sadece dile değil atalar veya kan ortaklığı, ortak âdetler ve topraklar kavramlarına da odaklanan tanımları öne çıkaran bir ulus inşasına ittiği doğrudur. "Bir Arnavut, Müslüman, Ortodoks veya Katolik olmadan önce Arnavuttur", "Arnavutların dini Arnavutçuluktur" sözleri Arnavut milliyetçilerinin özellikle dışarıya karşı sloganları haline gelmiştir. Bu yaklaşım Balkanlar'daki tek örnek değildir. Sırp milliyetçiliğinin babası olan Vuk Karadzic, hem Hıristiyanları hem Müslümanları kapsayan ve sadece dil esasına göre tanımlanmış bir ulus tasarlıyordu. Ama çok geçmeden bu din dışı milliyetçilik yerini Ortodokslukla güçlü bağları olan bir Sırp milliyetçiliğine bırakti. Arnavut örneğinde, ulusal kimliğe din dışı bakış, "hâkim" diye nitelediğim söylemin temel bileşenlerinden biri olarak varlığını sürdürdü. Ama dinsel aidiyetleri hesaba katan diğer kimlik inşalarını da dışlamadı.

1 Bkz. Lory, 1998 ve Ter Minassian, 1998.

İtalya'da yaşayan Bizans ritinden Katolik veya Balkanlar'daki Ortodoks ilk Arnavutçular tarafından şekillendirildiği haliyle, Arnavutçuluk bir biçimde dine bağlıydı. Daha sonra din dışı bir ulusal kimlik inşa etme gereği kendini hemen hissettirse de, "Arnavut ulusal duygusu"nu yaymak ve örgütlenmek söz konusu olduğunda milliyetçiler ulusal kimliği dinsel bir kimlikle birleştirmek zorunda kaldılar veya bazıları da bunu istediler. Gerçekten de, toplumun işleyişinde merkezi bir yer tutan bu tarz kolektif bir kimlik türünü hesaba katmamak zor, hatta imkânsızdı. Üstelik klasik çağda normları daha muğlak ve ihlal edilebilir kalan din de daha kurallara bağlı bir hale gelmiş, normalize olmuştu. Dinsel cemaatler arasındaki sınırlar daha netti. Bireyin daha belirgin kimliksel ve ayırt edici normları içselleştirmesi gerekiyor ve bu şekilde dinsellik ulusal ideolojilere yakınlaşıyordu. Diğer Balkan ulusları için olduğu gibi, doğmakta olan Arnavut ulusuyla özdeşleşme çoğu zaman dinsel kimliklerin biri veya bir diğeri üzerinden sağlandı. Yavaş yavaş bir ulusal Bektaşilik biçimlendi. Ortodokslar, tıpkı Bulgarlar gibi, otosefal bir kilise kurmaya çalıştılar. Katolikler ve Sünni Müslümanlar da ulusal kimlikle dinsel kimliği iç içe geçirme eğilimi gösterdiler.

Ama *a priori* ayrışık bu farklı kimlik inşaları arasında bir buluşma olabilir miydi? Mümkündü. Çünkü, paradoksal gelse bile, eşzamanlı olarak din dışı söylemin de kullanıldığı görülüyordu. Yine de, buluşma noktasına varmanın daha doğal yolu kitaplı dinlerin tek Tanrı imgesini kullanmaktı: Müslümanlar, Katolikler ve Ortodokslar aynı Tanrı'ya inanıyorlardı, dolayısıyla aynı inananlar cemaatine ait olduklarını tahayyül edebilirlerdi: "Hepimizin Tanrı'sı aynı" bugün bile Arnavutların ağzından sık sık duyulabilen bir cümledir. Ama milliyetçiler, Arnavutların hepsinin geçmişte aynı dinsel cemaate ait olduklarını da kardeşlerine hatırlatabiliyorlardı. Eğilimlerine göre, kimisi antikçağdaki Pelasgosların dinine, kimisi de Hıristiyanlığa gönderme yapıyordu.

Demek ki Arnavut milliyetçiliğinin farklılığı esas olarak ulusal kimlik inşalarının daha çeşitli olmasında ve hâkim söylemle bu çeşitli inşalar arasında diğer Balkan milliyetçiliklerinde olduğundan daha fazla fark bulunmasındadır.

Bu milliyetçiliğin bir diğer karakteristiği diğer Balkan milliyetçiliklerini şekillendiren çerçevenin, yani Avrupa'daki Osmanlı hâkimiyeti adım adım sona ererken yeni Hıristiyan devletler kurulup yükselmesi çerçevesinin içinde paradoksal bir biçimde yer almasıdır. Nitekim, Arnavut milliyetçileri dışarıya, özellikle de Büyük Güçler'e karşı meşruiyet kazanma çabalarında çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir ulusun Avrupa'da kalma, orada bir devlet

kurma hakkına sahip olduğu ve daha önceki onca Müslüman gibi Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmayacağı fikrini savunmak zorundaydılar.

Böyle bir iddiayı meşrulaştırmak için birçok yöntem kullanıldı. Bir yandan, Arnavut milliyetçileri Arnavutları "Avrupa'nın en kadim ulusu" yapan Pelasgos kökenleri üzerinde durdular. Diğer yandan, Arnavutlar ile Türkler arasında, Avrupalı/Asyalı, medeni/barbar, ezen/ezilen gibi başka karşıtlık türleriyle de birleştirilen güçlü bir farklılık inşa etmeye çalıştılar. Türklerin gidişini düşünmenin "haklı gerekçeleri" olsa bile, Arnavutlar, kendi yürüttükleri mantığa göre, Yunanlardan, Slavlardan ve Batı uluslarından önce ilk sakinleri oldukları bu Avrupa toprağından kovulamazlardı.

Bununla birlikte, Arnavutların çoğunun dinsel kimliğinin İslâm olması böyle bir farklılığın kabulünü güçleştiriyordu. O halde bu düzeyde de bir farklılık inşa etmek gerekiyordu. Nasıl? Yüzeysel bir İslâm veya Arnavutlara özgü bir İslâm imajı üreterek bunu Avrupa-merkezci görüşün "bağnaz" ve "müstebit" Türk İslâmının karşı kutbuna yerleştirmek gerekliydi. Bu nedenle, Müslüman Arnavutlar sistemli bir yaklaşımla, gizli Hıristiyanlar veya Bektaşiler gibi yüzeysel olarak İslâmlaşmış unsurlar şeklinde gösterildiler. Bektaşilerin heterodoks ve tarikat temelli İslâm'ı "bağnaz" ve "müstebit" Sünni İslâm'ın antitezi olarak sunuldu: "Hoşgörülü" ve "liberal", Hıristiyanlığa yakın, kısacası Avrupa ile bağdaşabilecek bir İslâm söz konusuydu; bu da Müslüman Arnavutların Balkan Yarımadası'nda kalmalarına izin verecekti. Meşrulaştırıcı işleviyle çok önemli bir görev üstlenen Bektaşi/Sünni farklılığı zaten Arnavut milliyetçiliği tarafından kitle örgütlenmesi işlevi bakımından da kullanılacaktı.

Başlıca hesap, Avrupa'da nüfusunun çoğunluğu Müslüman bir ulus oluşumu olmakla birlikte, mutlaka terimin dar anlamında bir "Müslüman ulus" söz konusu değildi. Osmanlı kamusal alanında Arnavut'luk ile Müslümanlığı bağlayan kimlik inşaları, ancak 1908'den sonra, Jön Türk politikasına destek amacıyla, tam anlamıyla ifade edildi.

Bir Arnavut ulusunun oluşumundaki diğer hesaplar arasında en önemlilerinden biri Yunan ulusu ve Hellenizmle olan ilişkilerdi. Arnavut milliyetçiliğindeki güncel gelişmeler Arnavut kimliğini Sırp kimliğine veya genelde Slav kimliklerine karşıt kutba yerleştirme eğilimindedir. Ama Osmanlı devrinin sonundaki genel manzara içinde Arnavut kimliği inşalarının çoğunun, özellikle de "ilmi" düzeyde önce Yunanlığa göre yapıldığını, Slavlığa göre yapılan kimlik inşalarının ise ya daha geç döneme ait veya ulus fikrine daha az bağlı olduklarını görmek gerekir. Bunun en önemli nedeni, modern anlamda Arna-

vut kimliğinin önce Ortodoks İtalya Arnavutlarında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks Hıristiyanlarda, sonra da Yunan topraklarındaki her türlü genişlemeye karşı çıkan güney bölgelerindeki Müslümanlarda gelişmiş olmasıdır. Ama Arnavut'luk ile Yunanlık arasında, kaynaşmadan en altı çizili karşıtlığa kadar bir dizi çeşitlilik gösteren karmaşık bir ilişki vardı.

Zaten, ulusların oluşumu hakkında daha genel sonuçlara varılmak istenirse, birinci olarak, gerek "ilmi" gerekse "popüler" düzeyde ulusal kimliği inşanın ve onu sadece dinsel kimliklerle değil, ailevi, bölgesel, sosyal, sosyal-mesleki, kuşaksal kimlikler gibi diğer kolektif ve bireysel kimlik türleriyle eklemlemenin farklı biçimlerinin eşzamanlı olarak var olduğu söylenebilir. Demek ki aynı milliyetçiliğin bünyesinde, ayrılıklar da söz konusu olabilir. Şu halde, genel olarak kabule göre, dinsel cemaatlerden (*millet*) uluslara geçiş görüşünün de yeniden masaya yatırılması gerekir. Modern milliyetçilikler gelişmeden önce de, bireylerin kimliklerini belirleyen sadece dinsel kimlikler değildi. Yeni ulusal kimlikler de dinsel kimliklerin yerini almamışlardır. Ya onların rakipleri olmakta ya da durumda göre başka kimlik türleriyle de yaptıkları gibi, onlarla bileşim içine girmektedirler.

Diğer yandan, başka ulusal inşalarla da buluşma noktaları olabilir. Ernest Gellner tarafından yapılan ve milliyetçiliği "Siyasi birlikle ulusal birliğin uyuşması gerektiğini açılan bir siyasi ilke" tanımıyla sınırlı kalırsak,[2] birçok milliyetçilik arasında bir bileşim ihtimalini kabul etmek zorlaşır. Bu açıklamanın birçok örnekte geçerli olduğu doğrudur. Örneğin Arnavutlarda, benim "hâkim söylem" adını verdiğim olguya denk düşmektedir. Ama Arnavutçuluk ve tüm Arnavut'luk inşaları yelpazesi daha geniş anlamda değerlendirildiğinde, genellikle "marj"da bulunan ve ayrılıklarla karşıtlıklara değil, buluşmalarla bileşimlere eklemlenmiş kimlik inşalarının da var olduğu görülür. Bu melez inşalar çoğunlukla dışlayıcı inşalardan daha kırılgan ve kısa ömürlü olmuştur. Özellikle de daha zor algılanabilmektedirler, çünkü hâkim söylem tarafından üzerleri örtülmektedir. Ayrıca çoğul bir kimlik tanımı, hepsi tam aynı düzeyde yer almayan kimlikler arasında bir tür "hiyerarşi"ye yol açmaktadır.

Örneğin, Arnavutçuluk önce, ne İtalyan kimliğini ne de "Ortodoks" kimliğini asla reddetmemiş İtalya Arnavutlarının seçkinleri arasında gelişmiştir. İtalyan kimliği yurttaşlık ve iktidar ağlarına entegrasyon fikrine tekabül ediyordu; Ortodoks kimliği Bizans ritiyle ilişkiliydi, Arnavut kimliği ise İtal-

2 Gellner, 1989, s. 11.

ya Arnavutlarının sahip oldukları ve bu yeni kimliği geliştirenler tarafından yönetilen kurumları –kiliseler, seminerler ve kolejler– koruma isteğiyle bağlantılıydı. Arnavut'luk daha sonra Balkan Yarımadası'nın Ortodoks Hıristiyanları arasında yeşermeye başlayınca, Hellenizm bünyesi içinde inşa edildi. "Pelasgos soyzinciri kuramı"nın farklı varyantları Arnavut ve Yunan uluslarını şu veya bu ölçüde ilişkilendirme, hatta kaynaştırma olanağı veriyordu. Bu inşalar siyasal tasarılarla atbaşı gidiyor, bu tasarılar da çeşitli değişkenlikler göstererek Arnavutluk'un Yunan devleti içine ilhak edilmesinden Avusturya-Macaristan türü çift başlı bir krallık kurulmasına kadar uzanıyorlardı. Bazı Ortodokslar "Yunanlık"tan kopmak istediklerinde, Arnavutçuluğu Rumencilik-Ulahçılığa bağlayıp, Arnavutlarla Rumen/Ulahları Romanya, hatta İtalya tarafından himaye edilecek "kan kardeşleri" olarak gösterdiler. Müslüman tarafında ise, Yarımada'nın merkezi bölümünde, yani Makedonya ve Kosova'da, özellikle de şehir merkezlerinde Arnavut'luk ile Türklüğü iç içe geçirme eğilimleri görüldü. Türklük ve Arnavut'luk, Osmanlılık ve İslâm içinde birleşiyordu. Balkan Müslümanları kendilerine "Müslüman" manasında "Türk" dedikleri ve Türklük şehirlilikle eşanlamlı olduğu için, kimliği böyle tanımlamak kolaylaşıyordu. Bazı durumlarda Arnavut'luk, Türklük ve Osmanlılık bünyesinde genellikle artı değer yüklenen bir kültürel ve sosyal farklılık olarak şekillendirildi. Her ne olursa olsun, bu bileşim Balkan devletlerinin ve Büyük Güçler'in açgözlülüğü karşısında Müslümanları sadece Osmanlı İmparatorluğu'nun koruyabileceği fikriyle atbaşı gidiyordu.

Üstelik, "Arnavutlar"da gelişen tek ulusal kimlik tanımı Arnavutçuluk da değildi. Arnavutça konuşanlar başka milliyetçiliklere intisap edebildikleri gibi, Arnavutça konuşmayan Arnavutçular da vardı. Cemaat tarihinin veya ulusal tarihin çarpıtıcı bakış açısının dışına çıkıldığında, Balkan Yarımadası'nın batı şeridindeki nüfus topluluklarının farklı ideolojilere açık olmasının önünde hiçbir engel bulunmadığı görülmektedir zaten. Nüfusun önceden tanımlanmış bir grubunu ayırıp ona tekabül ettiği varsayılan bir ideoloji belirlemek mümkün değildir. Örneğin, Makedonya'da Arnavutları Türklerden veya Torbeşlerden (Slavca konuşan Müslümanlar), ya da Hıristiyan tarafında Arnavutları Yunanlardan ve Ulahlardan ayırmak mümkün müdür? Bu bölgelerde, 19. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bile, bir dinsel grubun içindeki kimlik tanımlamalarının ne denli değişken ve "etnik-ulusal" topluluklar arasındaki sınırların ne kadar geçirgen olduğu bilinmektedir. Dinsel sınırlar bile aşılabiliyordu. Mesela, Osmanlı döneminin son onyıllarında Arnavutluk ve Kosova'nın kuzeyinden birçok Katolik ihtida etmişti. Demek ki nü-

fus içinde gelişme olanağı bulmuş tüm kimlik tanımlarını hesaba katmak gerekir. Bunların bazıları önceden mevcut kimlikler –aile, köy, bölge, mezhep kimlikleri–, bazıları da yeni ortaya çıkan modern kimliklerdir – Arnavut, Yunan, Sırp, Makedon, Bulgar, Osmanlı, Türk, vb.

Ama niçin bazıları şu veya bu "etiket"in ardına geçerken diğerleri bunu yapmıyordu? Bu soruya cevap vermek için, Arnavutçu metinlerin analizinin ilerisine geçmek gerekir. Çünkü Arnavutçuluk 1896-1897'den sonra daha yoğun bir seferberlik aşaması içine girdiğinde başka manalar da yüklendi ve Arnavutçu söylem bunların hepsini bize yansıtmamaktadır. Nitekim, Arnavutçuluk yerel veya bölgesel bağlamlara göre gelişmiş, gerilemiş, diğer ideolojilerle birleşmiş veya yerini onlara bırakmıştır. Etnik-dinsel dengeler, sosyo-politik dengeler, mevcut iktidarlar ve güç dengeleri ve *taraf* aidiyetleri bu süreçleri şekillendirmişti. Mali, siyasal, dinsel sorunlar ve kuşak çatışmaları da çoğunlukla çözülmesi çok zor düğümler yaratıyordu. Arnavutçuluk yavaş yavaş bir siyasal ve sosyal güç kaynağı olarak kullanılmaya başlanmış ve bazı olaylar Arnavutçuluk lehine araçsallaştırılarak kullanılmıştı. Arnavutçu olmak bir siyasal muhalefeti, bir kuşak kimliğini, şehirliliği, bir sosyal statüyü, bir taraf aidiyetini veya dinsel bir muhalefeti ifade etmeye olanak veriyordu. Bazı reform ve Meşrutiyet yandaşları Jön Türklüğe çok yakın bir Arnavutçuluk geliştirdiler. En önemlisi, Arnavutçuluk, meşruiyeti bilgiye dayanan ve toprak sahibi büyük beylerin iktidarını sorgulamaya başlayan "orta sınıflar"ın yükselişini yansıtıyordu. Ama Hellenizm, Rumencilik-Ulahçılık ve Türkçülük bu anlamda alternatifleri oluşturuyorlardı.

Arnavutçuluğun veya diğer ulusal ideolojilerin Osmanlı topraklarının en batı şeridindeki yayılması hakkında, bölgelere, toplumsal gruplara, dinsel gruplara ve kuşaklara göre değişen çok büyük bir ayrışıklık görülmektedir. Aradaki farklılıklar, Osmanlı Devleti'nin değişen mevcudiyet biçimlerinden ve şiddetinden olduğu kadar, farklı jeopolitik ve etnik-dinsel dengelerden de kaynaklanmaktadır. Çünkü bu gelişmeleri Osmanlı toplumu bağlamına yerleştirmek gerekir. Milliyetçilikler, özellikle de Arnavutçuluk, Osmanlı İmparatorluğu'nun sürdürülmesine yönelik tehditler olmaktan önce, imparatorluk içinde yaşanan siyasal gelişmelerin ve süreklilik kazanma parçalanma tehdidinin ürünleri olmuştu.

Göçmenler, "eğitimli gençlik" (yani yeni okullara gitmiş gençler), beyler, Katolikler ve İtalya Arnavutlarındaki ruhban seçkinleri ve Bektaşi ağları çeşitli nedenlerle Arnavutçuluğun yayılması için en uygun zeminleri oluşturmuşlardı. Bu koşullarda, İtalya, Yunanistan ve yeni diyasporaların ardından,

imparatorluktaki başlıca Arnavutçu ocakları güney bölgeleri –Yanya vilayeti ve "Makedon sancakları"– oldu. Buralar, Hıristiyanlar arasında göçün önemli boyutlara vardığı, Müslümanların daha eğitimli ve Osmanlı idaresiyle daha bütünleşmiş oldukları, Arnavutçuluk lehine kullanılabilen Bektaşi ağlarının bulunduğu ve bazı beylerin Anavutçu olmayı menfaatlerine uygun gördükleri bölgelerdi. Ama aynı zamanda Yunan, Bulgar ve diğer propagandaların da çok aktif olduğu, katılımlara veya tepkilere yol açabildikleri bölgeler söz konusuydu. Hatta 1896-1908 yılları arasında, Arnavutçuluk Makedon sorunuyla yakından bağlantılı bir hal aldı.

İşkodra sancağında, daha doğrusu İşkodra şehrinde Arnavutçuluk uzun süre Katolik ruhban üyelerine ait bir saha olarak kaldı, ancak daha sonra "eğitimli gençlik" içinde yayıldı. Ayrıca burada iki Katolik devletin –Avusturya-Macaristan ve İtalya– de güçlü etkisi söz konusuydu; bu iki devlet her yerde olduğundan çok bu bölgede Adriyatik'in denetimi için çekişiyorlardı. Orta Arnavutluk'ta, sadece Avrupa eğitimi almış beyler, başka yerlerden gelmiş birkaç memur ve birkaç Bektaşi topluluğu Arnavutçuluğa duyarlılık gösterdi. Debar sancağında da benzer bir durum yaşandı. Kosova vilayetinde ise, Arnavutçuluk ve Türkçülük (veya Jön Türklük) yerel şefler arasındaki ana iktidar kavgalarının kenarında, birkaç eğitimli genç bey, okullu subaylar ve Djakovica'daki küçük Bektaşi çevresi içinde geliştiler. İsyanlar ve Hıristiyan –Ortodoks Sırplar ve Katolik Arnavutlar– ahaliyle yaşanan gerilimler güçlü bir yerel kimliği ortaya çıkarıyordu. Zaman zaman klan renklerine bürünen bu Müslüman kimliğin merkezle, yani Osmanlı iktidarıyla da özel bir ilişkisi vardı. Bu olaylar genellikle bir "Arnavut ulusu" fikriyle bağlantılı değildi.

Bu bölgesel ayrışıklıktan ötürü, Arnavutlar içindeki Geg/Tosk farklılığı ulusal inşa süreciyle bağlantılı olarak inşa edildi (veya yeniden inşa edildi). "Kuzey Arnavudu" imgesi, dağlarında yaşayan hür, boyun eğmez Arnavut imgesi olarak kalsa da, yavaş yavaş farklı bir imge de şekilleniyordu: Eğitimsiz ve ulustan çok dine bağlı bir Arnavut. Geg/Tosk farklılığı artık dilsel bakımdan tanımlanıyordu, çünkü Arnavut dilindeki yayınlarda her iki lehçe grubu da yer alıyordu. Ama farklılık aynı zamanda kültür düzeyi, ulusal bilinç ve dine bağlılık bakımından da tanımlanıyordu. Ulusal birliğin sadece Müslümanlar ve Hıristiyanlar değil, "Gegler" ile "Tosklar" arasında da gerçekleştirilmesi gerekiyordu.

Aslında, 1912-1913'te Birinci Balkan Savaşı'ndan ve Osmanlıların uğradığı felaketten sonra Büyük Güçler bir Arnavut Prensliği kurmaya karar verdiklerinde, Güney'de bile, nüfusun çok geniş bir kesimi içinde önceden

mevcut kimlikler –aileye, köye ait, dinsel, sosyal-mesleki kimlikler– hâkimiyetlerini sürdürüyordu. İki savaş arasında bir Arnavut ulusu kimliğini daha geniş ölçüde yaymak için devlet kaynaklı bir inşa politikası gerekecek, ama bu konudaki asıl sonuç alıcı politika komünist dönemde görülecekti.

Sonsöz

Daha sonradan yapılan Arnavut kimliği inşaları benim bu kitapta incelediklerime göre çok gelişmiş durumdadır, çünkü kökten farklı bir siyasal düzen içinde gerçekleşmişlerdir. Kısmen "yukarıdan aşağı" doğru yürütülen devlet politikalarının ürünü olmuşlardır – incelediğimiz dönemde durum bu değildi. Örneğin Birinci Dünya Savaşı sırasındaki Fransız, İtalyan ve özellikle de Avusturya askeri işgalleri sırasında bu yaşanmıştır. Ama esas olarak 1920'den itibaren gerçek bir Arnavut devletinin oluşturulmasıyla birlikte, bir devlet politikası "toplumu ulusallaştırmayı" hedeflemiştir. Yine de bu çaba Büyük Güçler'in arzusu uyarınca Arnavutça konuşan tüm nüfus gruplarını kapsamayan Arnavutluk topraklarıyla sınırlı kalmıştır. Nitekim, Kosova vilayeti topraklarının en büyük bölümü ve aynı şekilde "Makedon sancakları"nın ve Debar sancağının bir bölümü Sırbistan tarafından ilhak edilmiş, sonra da Yugoslavya Krallığı topraklarına katılmıştı. İşkodra sancağının bazı toprakları Karadağ'a giderken, Çameri'nin en büyük bölümü de Yunanistan'a verildi.[1] Bu üç ülkede de yetkili makamların herhangi bir Arnavut kimliğini öne çıkarması haliyle söz konusu değildi. Arnavutluk'ta bile devletin sınırlı olanakları bir ulusal okul ağının yerleştirilmesinde, ülkenin iktisadi ve siyasi bütünleşmesinin sağlanmasında fazla ileriye gidilmesine izin vermediler.

---

1 1941 ile 1944 arasında Kosova'nın ve Makedonya'nın bir bölümü, 1939'da Arnavut devletini "yutan" faşist İtalya tarafından ilhak edildi.

Aslında ulusal bir Arnavut kimliğinin veya farklı Arnavut ulusal kimliği biçimlerinin kitlesel anlamda yaygınlaşmasına gerçekten katkı yapan devlet politikaları İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, komünist rejimlerin iktidara gelmesiyle birlikte hayata geçirildi. Arnavutluk'ta Enver Hoca'nın Yugoslavya ile kopuştuktan sonra kurduğu rejimin idelojisi nasyonal-komünizm çerçevesindeydi. Nüfusu hem eğitmek, hem öğretiyi aşılamak, hem de denetim altına almak için büyük bir çaba sarf edildi. Yugoslavya'da, 1960'lı yılların sonundan itibaren uluslar ve milliyetler çerçevesinde bir Arnavut milliyetçiliği Arnavutça eğitim yapan bir okul ağı ve özgün bir siyasi temsiliyet çevresinde gelişebildi.

Bu siyasal gelişmelerin sonucu olan dönüşümler içinde ikisi özellikle kayda değer.

Birincisi, incelenen toprakların bugün itibariyle seksen yıldan uzun bir süredir iki siyasi birim arasında bölünmüş olması –Arnavutluk ve Yugoslavya– Arnavutluk'ta ve eski Yugoslavya'daki ulusal kimlik inşaları içine –buluşmalar da olmasına rağmen– ek bir ayrışma etkeni kattı. Örneğin Arnavutluk'ta ulusal kimlik inşaları ülkenin giderek tecrit olmasına ve içerideki her türlü çatlak sesin susturulması isteğine bağlıydı. Kosova ve Makedonya Arnavutları ise, Yugoslav devleti tarafından tanınan Arnavut milliyetinin üyeleri olarak diğer uluslar veya milliyetler ile yarışa girmişlerdi. Örneğin o dönemde inşa edilen Arnavut kimliği büyük ölçüde Sırplar ve Makedonlardan farklılık etrafında kurgulanmıştı. Bu farklılık 1970'li yıllardan beri Kosova'nın statüsü sorununa bağlıdır; 1974 yılında Kosova'ya Sırbistan Cumhuriyeti karşısında büyük bir özerklik verilmişti. Kosova'nın Arnavut yöneticileri özerk bölgenin Yugoslavya Federasyonu bünyesinde cumhuriyete dönüştürülmesini istiyorlardı. 1980'li yılların sonunda ise Slobodan Miloşeviç tam tersine özerkliği kısıtlayacaktı. Kosova'nın statüsü sorunu bugün hâlâ gündemdedir. Makedonya'da da, Arnavut azınlığın Slav Makedon çoğunluk karşısındaki statüsü Arnavut ulusal kimlik inşalarının merkezinde yer almaktadır. Eski Yugoslavya'daki Arnavutlar ile Slavlar arasındaki bu farklılığa eski dönemlerin hâkim dinsel farklılıkları da müdahil olabilmektedir. Ama sürecin asıl devindirici gücü onlar değildir.

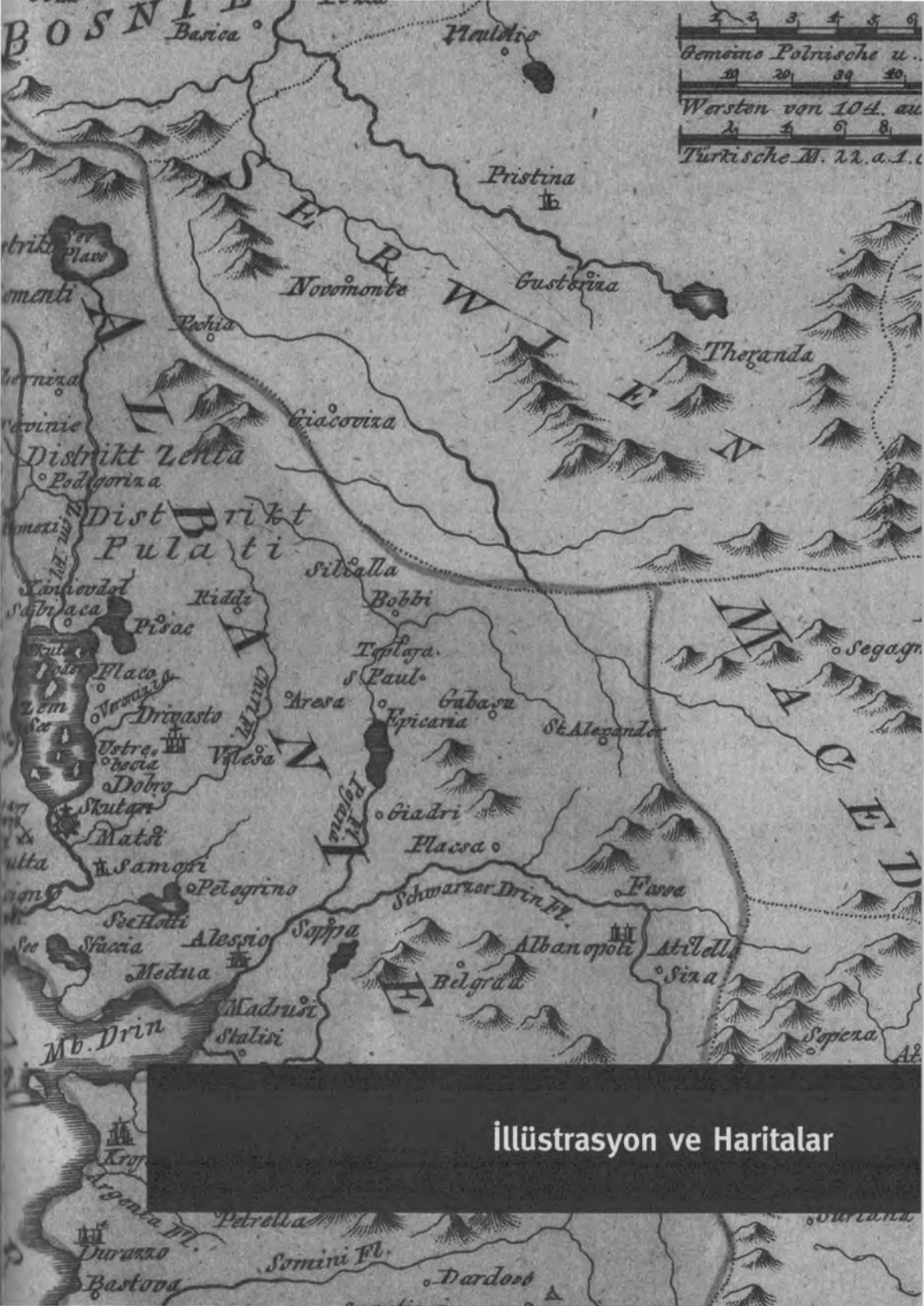
Çünkü –üzerinde durulması gereken ikinci nokta da budur– din, 19. yüzyıldaki veya 20. yüzyıldaki yerine artık sahip değildir. Komünist rejimlerde ulusal kimlikler yeni boyutlar edinmiş ve genel jeopolitik durum değişmiştir. Osmanlı devrinin sonunda, Avrupalı güçler nezdinde, çoğunluğu Müslüman olan, ama Türklerden farklı bir İslâm vazeden bir ulusun Avrupa'da var

olmasını haklı göstermek söz konusuydu. Diğer yandan, hâkim din dışı söylemin yanı sıra, farklı ulusal kimlik versiyonları dinsel, bölgesel ve sosyal kimliklere sıkı sıkıya bağlıydı. İki savaş arasının Arnavut devletinde, yeni devletin önde gelen yöneticilerine kendini kabul ettirmeye devam eden Avrupa-merkezci bakış, Avrupa'daki nüfus çoğunluğu Müslüman olan bu tek devletin (nüfusun yaklaşık % 70'i) hiçbir resmi dini olmamasına yol açmıştı. Din dışı söylem kuraldı. Üstelik, seçkinler ve "eğitimli gençlik" içinde İslâm giderek gözden düşüyordu. Ama siyasal iktidar hâkim dini araçsallaştırmaya ve dinsel kurumları "millileştirme"ye devam ediyordu.

İster Arnavutluk'ta ister Yugoslavya'da olsun, komünist rejimler döneminde Stalinist model uyarınca dine savaş açıldı. Yugoslavya'da 1960'lı yıllardan itibaren bir yumuşama yaşanırken, Arnavutluk'ta din yasaklandı. Her iki tarafta da, komünist seçkinlerden kaynaklanan ulusal kimlik inşaları dini reddettiler. Bununla birlikte, komünizm çöktüğünden beri kamusal alanda dinsel kimliklerin yeniden ifade edildiğine tanık olunuyor. Bu kimlikler yeniden ve kamusal anlamda ulusal kimliğin unsurları haline geliyorlar; ruhani önderlerin geniş ölçüde sekülerleşmiş nüfus topluluklarını "yeniden dindarlaştırma" çabalarında milliyetçiliğe başvurmaları da bu sürece hız katıyor. Buna rağmen, Arnavut milliyetçiliğinin veya milliyetçiliklerinin hâkim söylemi din dışı özelliğini koruyor. Kosova'da Arnavutlar ile Sırplar arasında yaşanan çatışma da dinsel değil ulusal niteliktedir. Manastırlara veya camilere saldırıldığında, bu mekânlar dinsel olmaktan çok, ulusal simgeler olarak hedef alınmaktadır.

Osmanlı devrinin sonunda Arnavut'luk inşalarının merkezi bir bileşeni olan Avrupalı kimliğine gelince, bugün de yerini korumaktadır. Ama anlamı değişmiştir. Artık komünizm sonrasının siyasal ve ekonomik dönüşümlerine olduğu kadar, Balkanlar'daki diğer halklar gibi Arnavutların da Avrupa Birliği trenini kaçırmama isteğine bağlı bir içerik almıştır.

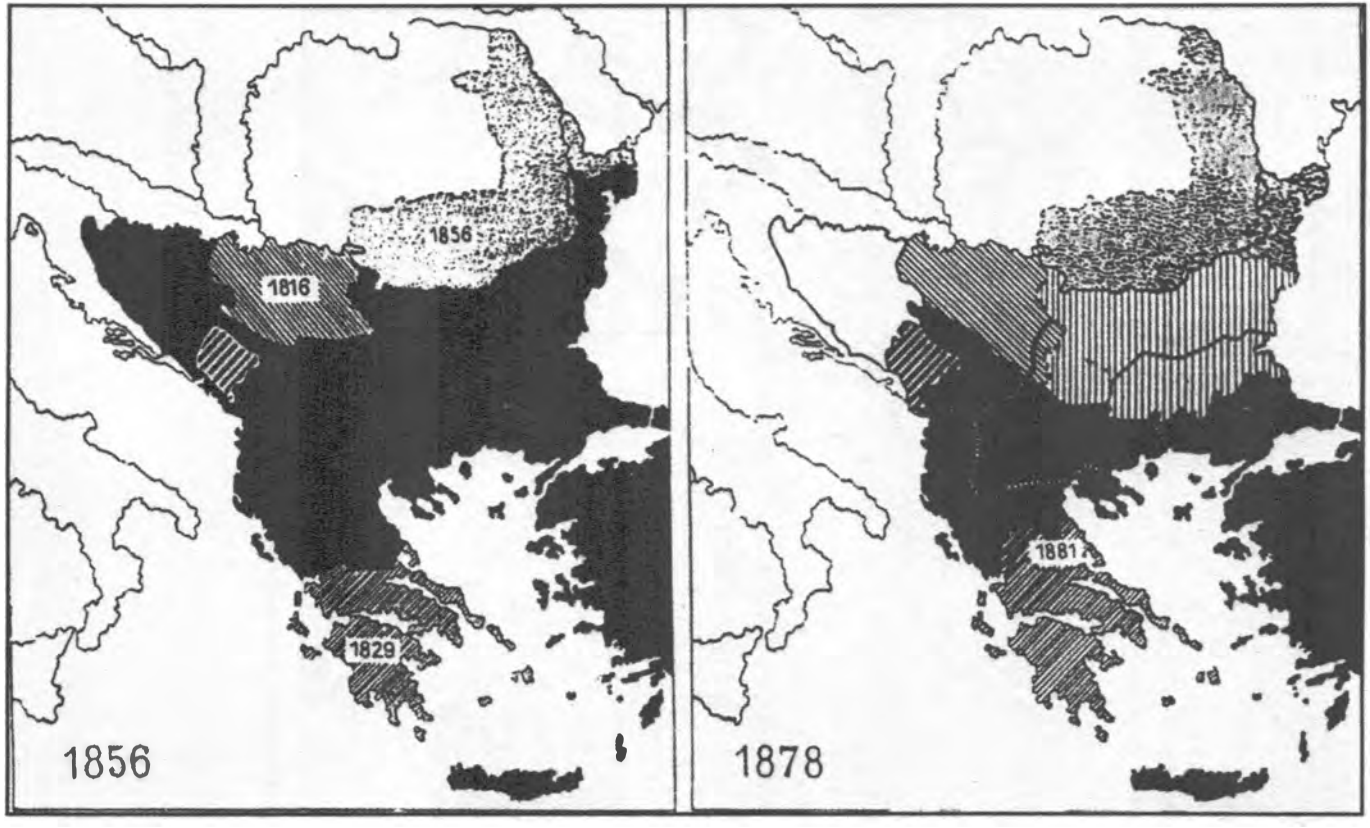
Tabii ki tüm bu gelişmeler hakkında yapılacak daha birçok araştırma bulunmaktadır.



İllüstrasyon ve Haritalar

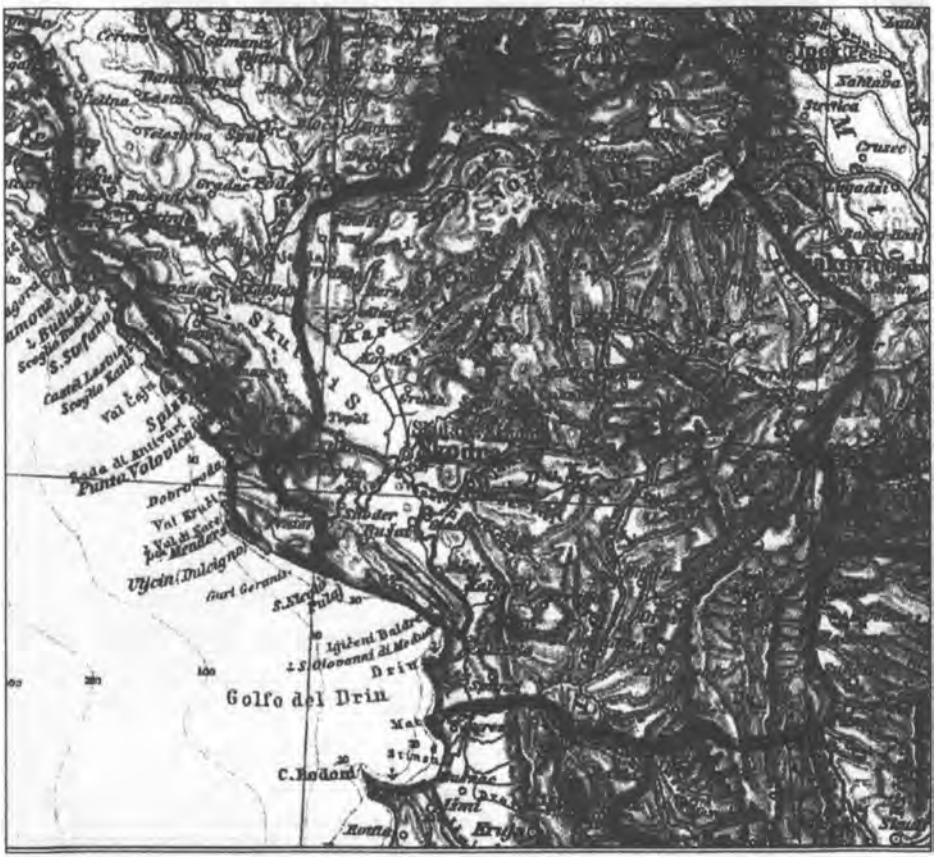
20. yüzyılın başlarında çizilmiş bir Bulgar karikatüründe; aslanla tasvir edilen Arnavutluk, kendisini Osmanlı'ya bağlayan İslâm ve Yunan'a bağlayan Ortodoksluk zincirlerini kırıyor. Sırp ve Karadağlı da pusuya yatmış, vaziyeti kolluyor (Kaynak: *Drita* (Sofya), No:72, 15 Ocak 1906, s.1)

1900'e doğru Osmanlı vilâyetleri.
(Kaynak: *Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin Nüfusu(1500-1927)* Haz: Cem Behar, Cilt 2, Ankara, 1996)

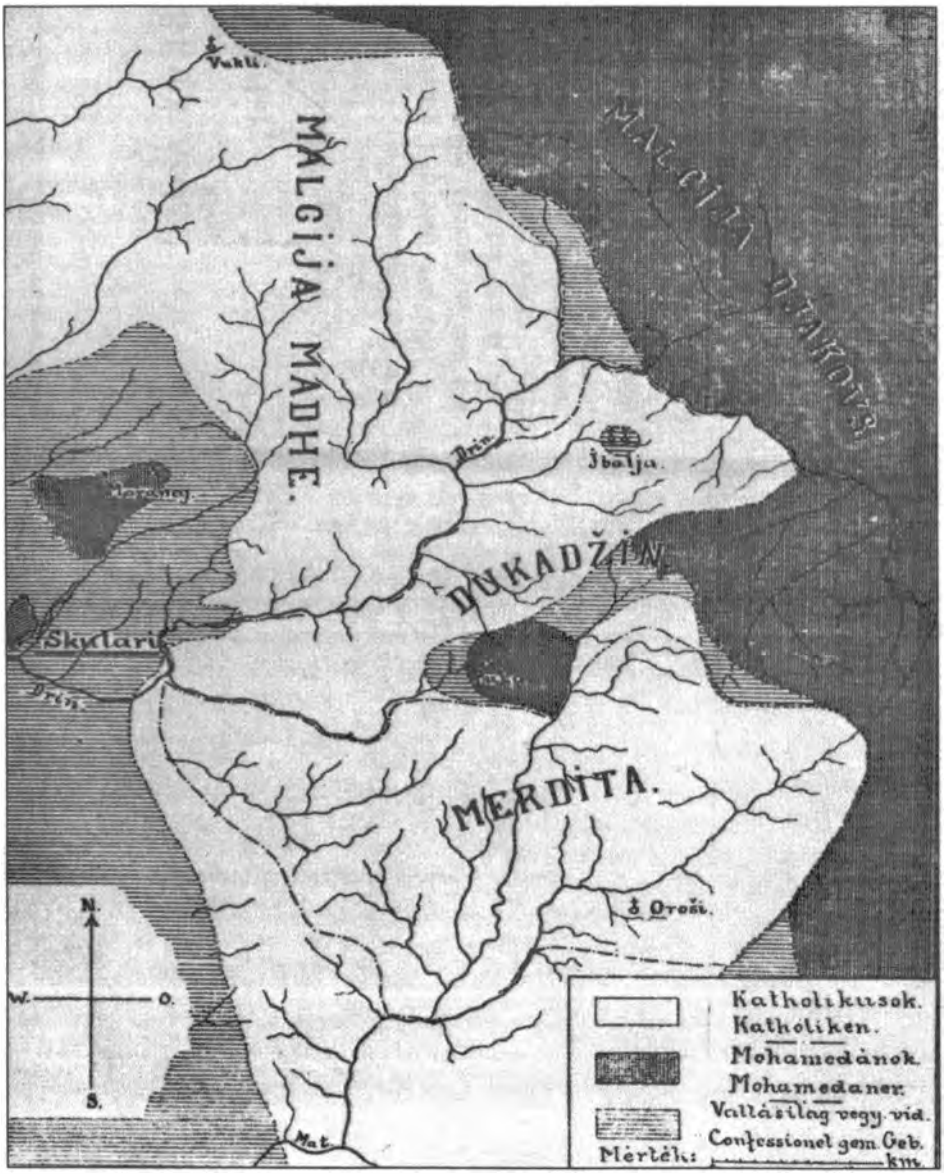


3. 19.yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun Toprak Kayıpları.

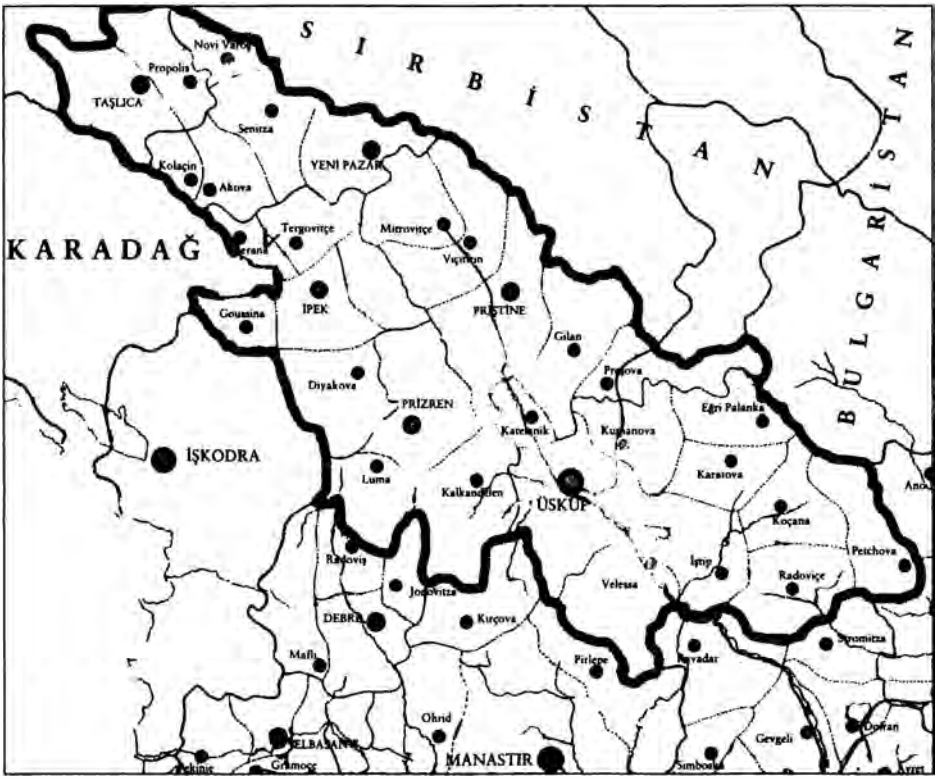
Balkanlar'daki Osmanlı topraklarının en Batı şeridinde yeralan eyaletler.



İşkodra Sancağı (Kaynak: www.maproom.org)

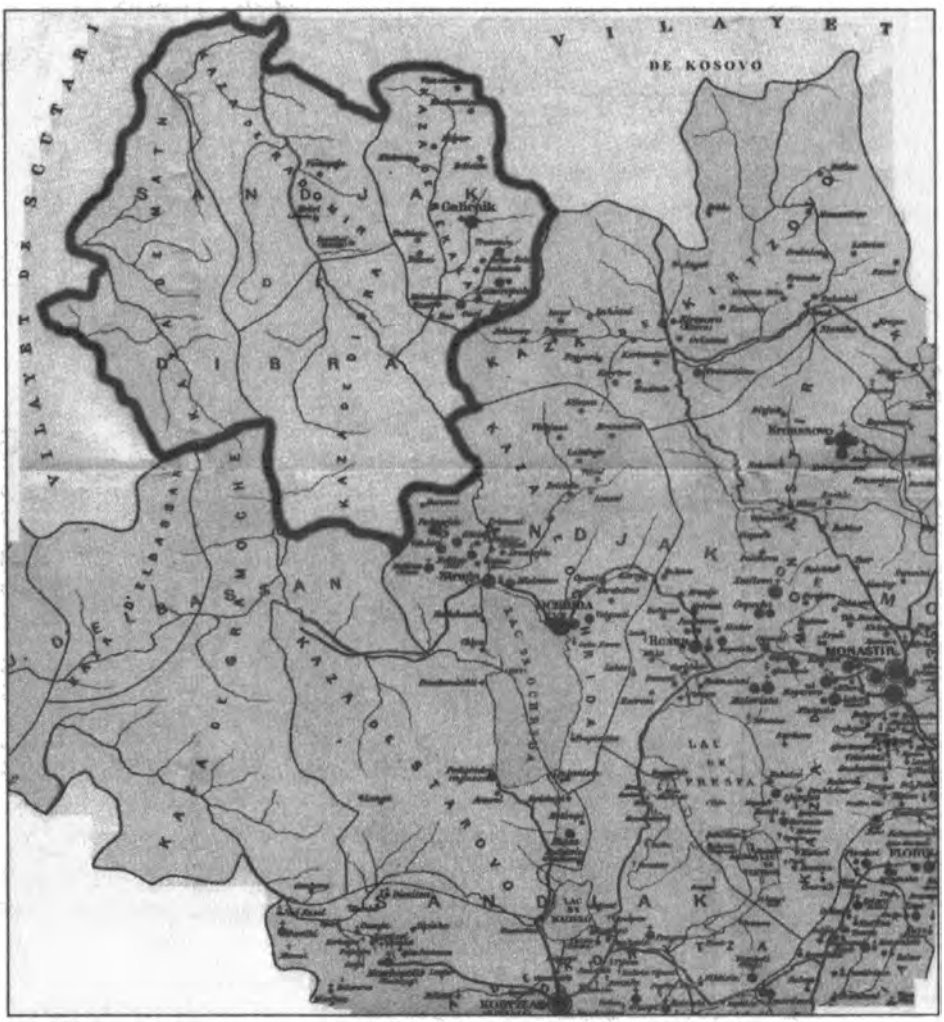


F.Nopesa, *Die Katholische Nordalbanien Eine Skizze'e* göre (Viyana, tarihsiz, 1907'ye doğru) İşkodra Sancağı'nın farklı dinlere göre dağılımı.

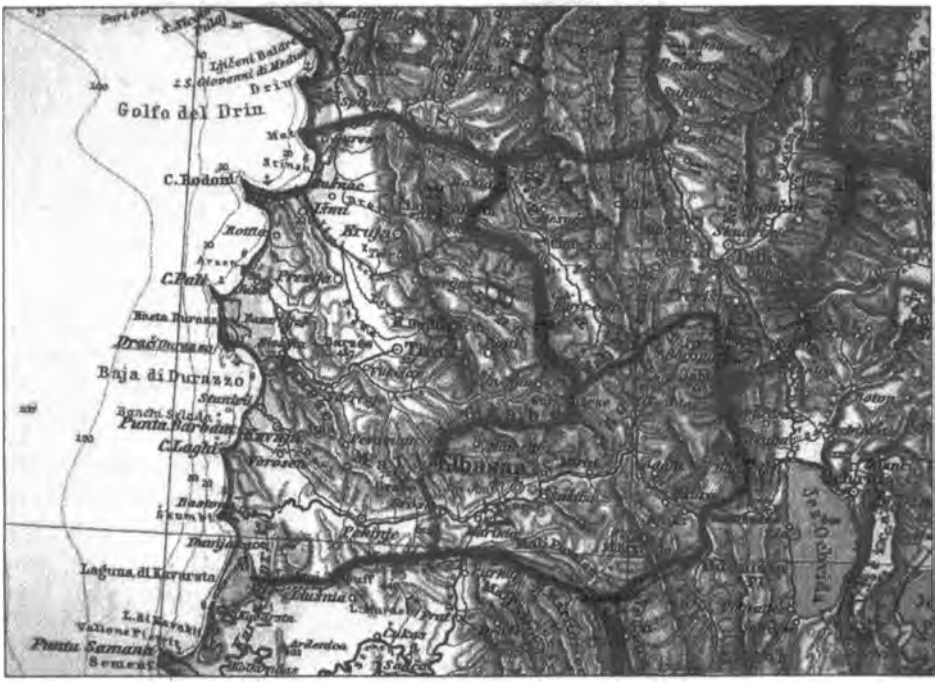


Kosova Vilayeti

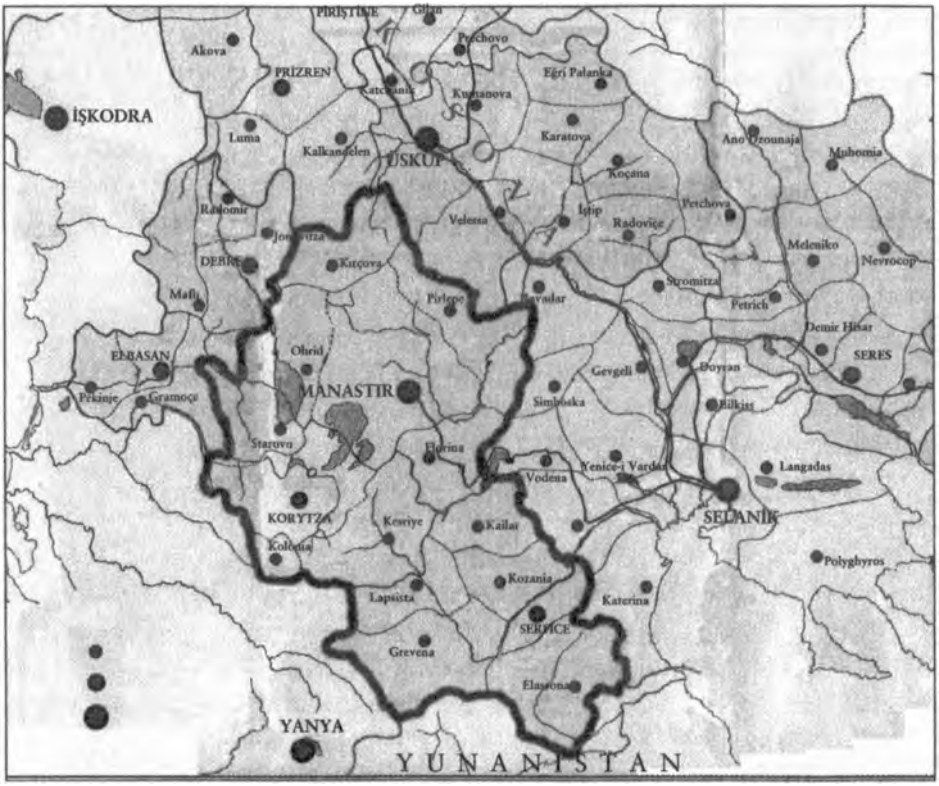
(Kaynak: J.C. Mazarakis, La Question Macédonienne, Editions: "Dodoni", Atina, 1992)



Debre Sancağı (Kaynak: J.C. Mazarakis, *La Question Macédonienne*, Editions: "Dodoni", Atina, 1992)



Orta Arnavutluk (Kaynak: www.maproom.org)



Debre Sancağı
(Kaynak: J.C. Mazarakis, *La Question Macédonienne*, Editions: "Dodoni", Atina, 1992)

Kaynakça

Arşiv Fonları
AMAE = Archives du Ministère des Affaires Étrangères (Paris)
ASMAE = Archivio Storico, Ministro degli Affari Esteri (Roma)
HHStA = Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Viyana)
PA = Politisches Archiv
Adm. Regis. = Administrative Registratur
Başbakanlık Arşivi (Istanbul)

Kaynakça

Adanır, Fikret, *Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1979 [*Makedonya Sorunu*, çev. İhsan Catay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001].

—, "Christliche Rekruten unter dem Halbmond: Zum Problem der Militärdienspflicht für Nichtmuslime im spätosmanischen Reich", der. Gerhard Grimm, *Von der Pruth-Ebene bis zum Gipfel des Ida* içinde, Munich, Südosteuropa Gesellschaft, 1989, s. 153-164.

Adhami, Stilian, *Përmeti dhe përmetarët në faqet e historisë*, Neraida, Tiran, 2001.

Ahmed Sirri Baba, *al-Risâla al-Ahmadiyya fi ta 'rikh al-tarîqa al-'aliyya al-Baktâshiyya bi Misr al-mahrûsa*, Le Caire, 1939 (1358).

Ahmet Şerif, *Arnavudluk'da, Sûriye'de, Tranblusgarb'de Tanîn*, c. II, haz. Mehmed Çetin Börekçi, TTK, Ankara, 1999.

"Aktiviteti i Shqipëtarëvet në Rumani", *Dituria* (Tiranë), II/1, 1926: 22-29; II/2: 50-53; II/3, 1927: 87-96. ; II/4: 143-150; II/5: 187-192 ; II/6: 225-231.

Akun, Ömer Faruk, "Hoca Tahsin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, c. 18, İstanbul, 1998.

The Albanian Struggle in the Old World and New, The writer inc., Boston, 1939.

Albanie, les clans, le peuple, les personnalités politiques, etc., s.l.n.d. (Mémoire conservé à l'Ecole Française d'Athènes).

Albayrak, Sadik, *Son Devir Osmanlı Uleması*, c. 5, İBB Yayınları, İstanbul, 1996.

Altimari, Francesco, Bolognari, Mario, Carrozza, Paolo, *L'esilio della parola: la minoranza linguistica albanese in Italia: profili storico-letterari, anthropologici e giuridico-istituzionali*, Pisa, 1986.

A.M.D.G., *Breve Storia della Provincia Veneta della Compagnia du Gesù dalle sue origini ai giorni nostri (1814-1914)*, Venedik, 1914.

Anagnostopoulos-Paleologos, Thanos, *Ellas ke Alvania stis arhes tou ikostou eona*, Selanik, 1995.

Anderson, Benedict, *L'imaginaire national: Réflexions sur l'origine et l'essor du* nationalisme, La Découverte, Paris, 1996 [*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2011].

Arolv, Merke Yeb [Ekrem Bey Vlora], "Ziele und Zukunft der Albanesen", *Österreichische Rundschau* içinde, 15/1908, s. 391-406.

Asllani, Uran, *Studentët shqiptarë të Austrisë dhe veprimtaria e tyre,* Tiran, 2000.

Auer, A., *Die Schriftzeichen des gesammten Erdkreises in 104 Alphabeten,* Viyana, 1847.

Baltsiotis, LAmbros, *L'albanophonie dans l'Etat grec. Expansion et déclin des parlers albanais,* 2 cilt, Mémoire de diplôme de l'EHESS, Paris, 2002.

Barjaktaroviã, Mirko, "Dvovjerske šiptarske zadruge u Metohiji", *Zbornik radova* içinde, c. 4, Etnografski Institut, c. 1, Belgrad, 1950, s. 197-209.

Bartl, Peter, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1968.

—, "Die Mirditen. Bemerkungen zur nordalbanischen Stammesgeschichte", *Müncher Zeitschrift für Balkankunde* içinde, 1, Rudolf Trofenik, 1978, s. 27-69.

—, "Prenk Doçi (1846-1917). Zur Biographie eines albanischen Patrioten", der. Hans Joachim Kissling, Kretzenbacher, Leopold ve Bartl, Peter, *Serta Balcanica-Orientalia Monacensia in honorem Rudolphi Trofenik Septuagenarii* içinde, Münih, 1981, s. 255-270 (*Müncher Zeitschrift für Balkankunde*, Sonderband 1).

—, "Die Abtei des Hl. Alexander in der Mirdita nach den Berichten ihres Abtes Prenk Doçi aus den Jahren 1888-1896. Ein Betrag zur historischen Landeskunde Nordalbaniens", *Müncher Zeitschrift für Balkankunde* içinde, 10-11, 1996, s. 7-29.

Batakoviã, Duš, *The Kosovo Chronicles*, Belgrad, 1992.

Beci, Bahri, "Les minorités ethniques en Albanie", der. Denise Eeckaute-Bardery, *Les oubliés des Balkans* içinde, *Cahiers Balkaniques*, n. 25, Publications Langues'O, 1998, s. 19-26.

Beduli, Dhimitër, *Kodiku i Kishës së Shën Prokopit të Tiranës (1818-1922)*, Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, Tiran, 1997.

—, *Skoreja e Pogonit*, s.1., Nakas, 2000.

Benna, Anna Hedwig, "Studien zum Kultusprotektorat Österreich-Ungarns in Albanien im Zeitalter des Imperialismus (1888-1918)" *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* içinde, 7, Viyana, 1954, s. 13-46.

Berard, Victor, La Turquie et l'hellénisme contemporain, Félix Alcan, Paris, 1893.

Berkes, Niyazi, The Development of Secularism in Turkey, Hurst, Londra, 1998 (1. baskı 1964).

Bilmez, Bülent, "Sami Frashëri or Şemseddin Sami? Mythologization of an Ottoman intellectual in the modern Turkish and socialist Albanian historiographies based on 'selective perception'", *Balkanologie*, içinde, VII/2, 2003, s. 19-46.

Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac, Londra, 1965 (1. baskı 1937).

Biri, K. *Arvanites,* Atina, 1960.

Birinci, Ali, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.

Birken, Andreas, *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1976.

Blumi, Isa, "The commodification of otherness and the ethnic unit in the Balkans: How to think about Albanians", *East European Politics and Societies* içinde, c. 12, n. 3, Güz 1998, s. 527-569.

—, "Publishers, Hitmen, Diplomats, and Dreamers. Switzerland's Ottoman-Albanian Diaspora, 1899-1920", "Osmanische Diaspora in der Schweiz", haz. Hans-Lukas Kieser, *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte/Revue Suisse d'Histoire/Rivista Storica Svizzera,* 52, 2002, s. 309-320.

—, *Rethinking the late Ottoman Empire: A comparative Social and Political History of Albania and Yemen 1878-1918*, The Isis Press, İstanbul, 2003.

Boletini, Tafil, *Pranë Isa Boletinit. Kujtime (1892-1916)*, uyarlama ve der. Marenglen Verli, Album, Kalkandelen, 1996a.

—, *Përballë sfidave të kohës. Kujtime II (1916-1963)*, der. Marenglen Verli, Album, Kalkandelen, 1996b.

Bopp, Franz, "Über das Albanesische in seinen verwandtschaftlichen Beziehungen", gelesen in der König. Akademie der Wissenschaften am 18. Mai 1854, Stargardt, Berlin, 1855, s. 92.

Boue, Ami, *La Turquie d'Europe*, Paris, 1840.

Bozarslan, Hamit, "L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche", der. I. Rigoni, *Turquie: les mille visages* içinde, Editions Syllepse, Paris, 2000, s. 77-88.

Bozbora, Nuray, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğu'nun Gelişimi*, Boyut, İstanbul, 1997.

Brailsford, H. N., *Macedonia: Its races and their future*, Methuen & Co, Londra, 1906.

Buda, Aleks, "Të Dhëna mbi lëvizjen kombëtare shqiptare në vitet 1859-1861", *Studime historike* içinde, 1965/2, s. 55-68.

Buda, Aleks ve Domi, Mahir (der.), *Alfabeti i gjuhës shqipe dhe kongresi i Manastirit (14-22 nëndor 1908) –Studime, materiale, dokumente–*, Mihal Duri, Tiran, 1972.

Bushati, Hamdi, *Shkodra dhe motet*, Idromeno, İşkodra, c. 1, 1998, c. 2, 1999.

Butka, Uran, *Gjeniu i kombit*, Drier, Tiran, 2000.

Byrnes, Robert F. (der.), *Communal Families in the Balkans: The Zadruga. Essays by Phillip E. Mosely and Essays in His Honor*, University of Notre Dame Press, Londra, 1976.

Byron, Lord George Gordon, *Childe Harold's Pilgrimage*, 1811.

Cabanes, Pierre (der.), *Histoire de l'Adriatique*, Seuil, Paris, 2001.

Camarda, D., *Appendice al saggio di Grammatologia comparata sulla lingua albanese (Qualque prosa e versi albanesi tradotti e annotati)*, Prato, 1866.

Cana, Zekerija, *Lëvizja kombëtare shqiptare në Kosovë 1908-1912*, 8 Nëntori, Tiran, 1982.

Chekrezi, Constantine A., *Albani: Past and Present*, Macmillan, New York, 1919 (2. baskı, Arno Press, 1971).

Christin, Olivier, *La paix de religión: L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Seuil, Paris, 1997.

Ciachir, Nikolae, "Kontribut për historinë e lëvizjes çlirimtare shqiptare në Rumani", *Gjurmime albanologjike* içinde, 9, 1/2, 1970, s. 91-108.

—, "Materiale dhe interpretime të reja mbi veprimtarinë e shqiptarëve në Rumani", *Gjurmime albanologjike* içinde, IV-V, 1977, s. 81-92.

—, "Problemi shqiptar shikuar në një seri dokumentesh rumune të pabotuara", *Vjetar i Arkivit të Kosovës* içinde, VI-VII, 1994, s. 7-17.

Clayer, Nathalie, *L'Albanie, pays des derviches*, Otto Harrassowitz, Berlin-Wiesbaden, 1990.

—, *Mystiques, Etat et Société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*, E. J. Brill, Leiden, 1994.

—, "Bektachisme et nationalisme albanais", der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* içinde, Isis, İstanbul, 1995, s 277-308.

—, "La Bektachiyya" der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Les Voies d'Allah* içinde, Fayard, Paris, 1996.

—, "Note sur la survivance du système des *timâr* dans la région de Shkodër au début du XX[e] siècle", *Turcica* içinde, 29, 1997a, s. 423-430.

—, "Presse et identité nationale albanaises en 1903-1904 d'après les rapports des consuls austro-hongrois", *Etudes balkaniques* içinde, Cahiers Pierre Belon, n. 4, De Boccard, Paris, 1997b, s. 177-197.

—, "Quelques réflexions sur le phénomène de conversion à l'islam à travers le cas des catholiques albanais observé par une mission jésuite à la fin de l'époque ottomane", *Mésogeios* içinde, 2, Hêrodotos/Kadmos, Paris, 1998, s. 16-39.

—, "Le goût du fruit défendu ou de la lecture de l'albanais dans l'Empire ottoman finissant", *REMMM* içinde, 87/88, 1999, s. 225-250.

—, "Les cadis de 1 'après-*Tanzimat*: l'exemple des cadis originaires d'Ergiri et Libohova", *Turcica*, 32, 2000a, s. 33- 58.

—, "La Kadiriye en Albanie", der. Thierry Zarcone, Ekrem Işın ve Arthur Buehler, *Journal of the History of Sufism 1*-2 içinde, Simurg, İstanbul, 2000b, s. 213-244.

—, "Le Kosovo: berceau du nationalisme albanais au XIX[e] siècle?", *Les Annales de l'Autre Islam* içinde, n. 7, INALCO-ERISM, Paris, 2000c, s. 145-167.

—, "L'islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo", der.Xavier Bougarel ve Nathalie Clayer, *Le nouvel islam balkanique* içinde, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, s. 177-240.

—, "The myth of Ali Pasha and the Bektashis, or the construction of an 'Albanian Bektashi National History'", der. Stephanie Schwandner-Sievers Bernd J. ve Fischer, *Albanian Identities: Myth and History* içinde, Hurst, Londra, 2002, 127-133.

—, "La presse albanaise en Egypte au début du XX[e] siècle. De la contestation publique aux querelles privées, ", der. Christopher Herzog, Raoul Motika ve Michael Ursinus, *Querelles privées et contestations publiques. Le rôle de la presse dans la formation de l'opinion publique au Proche Orient* içinde, Isis, 2003a, İstanbul, s. 183-207.

—, *Religion et nation chez les Albanais. XIX[e]-XX[e] siècles,* Isis, İstanbul, 2003b.

—, "The Albanian Students of the *Mekteb-i Mülkiye:* Social networks and trends of thought", der. Elisabeth Özdalga, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, Routledge Curzon, Londra-New York, 2005, s. 289-339.

Clayer, Nathalie ve Popovic, Alexandre, "Sur les traces des derviches de Macédoine yougoslave", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* içinde, IV, IFEA-Adrien Maisonneuve, Istanbul-Paris, 1992, s. 13-63.

Clewing, Konrad, *Staatslichkeit und nationale Identitätsbildung. Dalmatien in Vormärz und Revolution*, R. Oldenbourg, Münih, 2001.

Copeaux, Etienne, *Espaces et temps de la nation turque: Analyse dıune historiographie nationaliste 1931-1993*, Paris, CNRS Editions, Paris, 1997.

Couderc, Anne, *Etat, nations et territoires dans les Balkans au XIX[e] siècle. Histoire de la première frontière gréco-ottomane (1827-1881),* tez, Université Paris I — Panthéon-Sorbonne, 2000.

Crispi, Giuseppe, *Memoria sulla lingua albanese, di cui se ne dimostra l'indole primordiale, e se ne rintraccia la rimota antichita sino ai Pelasghi ai frigji ai macedoni e agli eoli primitivi che la costituisce in gran parte madre della lingua greca,* Presso Lorenzo

Dato, Palermo, 1831.
Çankaya, Ali, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, c. 3, Ankara, 1968-69.
Çeta e studentëvet të Selanikut, s. I., 1944.
Daka, Palok, "Bibliografi retrospektive e shtypit periodik shqiptar e mbi Shqipërinë e vite-ve 1848-1944", *Studime Historike* içinde, I, 1971, n. 3, s. 139-170; II, 1971, n. 4, s. 189-226; III, 1972, n. 1, s. 195-211; IV, 1972, n. 2, s. 205-223; V, 1972, n. 4, s. 239-254; VI, 1973, n. 1, s. 185-201; VII, 1973, n. 2, s. 191-205; VIII, 1973, n. 3, s. 225-238; IX, 1973, n. 4, s. 209-222; X, 1974, n. 1, s. 209-224.
Dalliu, Hafiz Ibrahim, *Patriotizmi në Tiranë*, Imazh, Tiran, 1995.
Dankoff, Robert ve Elsie, Robert (der.), *Evliya Çelebi in Albania and adjacent regions (Kosovo, Montenegro, Ohrid)*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000.
Davison, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire, 1856*-1876, Princeton University Press, Princeton, 1963 [*Osmanlı İmparatorluğunda Reform, 1856-1876*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005].
Degrand, Jules Alexandre Théodore, *Souvenirs de la Haute Albanie*,, H. Welter, Paris, 1901.
De Jong, Frederick, "The *Takîya* of , Abd Allâh al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultán) in Cairo", *Turcica* içinde, XIII, 1981, s. 242-260.
Delannoi, Gil, "Le nationalisme et la catalyse idéologique", der. Serge Cordelier, *Nations et nationalismes* içinde, La Découverte, Paris, 1995, s. 39-47.
Delvina, Namik S., *Dashuria e mëmëdheut*, Thjatro me tetë pamje, Selanik, "Mbrothësija" - Kristo Luarasi, 1909.
De Rada, Jeronim, *Autobiografía*, çev. ve der. Jup Kastrati, Onufri, Tiran, 2002.
De Rapper, Gilles, "La frontière albanaise: Famille, société et identité collective en Albanie du Sud", doktora tezi, c. 2, Université Paris X — Nanterre, 1998.
Dervishaj, Bako, *Demir Ago Vlonjati (Smokthina) –Monograf–*, Tiran, 1999.
Deusch, Engelbert, "Albanische Thronbewerber. Ein Beitrag zur Geschichte der albanischen Staatsgründung", *Münchner Zeitschrift für Balkankunde* içinde, 1990, 4. Band, 1981-1982, R. Trofenik, 1984, s. 89-150; Band 5., s. 1987, s. 121-164; Band. 6, Münih, s. 93-151.
Dibrani, Ali Azhi, "Prej Odésé", *Kombi* içinde, n. 82, Boston, 2 Mayıs, 1908, s. 1.
Dimitrov, Strašimir A., "L'Albanie et la renaissance albanaise dans la presse dirigée par P.R. Slavejkov", *Etudes balkaniques* içinde, 7, Sofya, 1967, s. 191-206.
Dine, Spiro Risto, *Valët e detit*, Sofya, "Mbrothësia", 1908.
Dishnica, Dhimitër, *Motrat Qiriazi*, Shtëpia botuese "Enciklopedike", Tiran, 1997.
D'Istria, Dora, "La nationalité albanaise d'après les chants populaires", *Revue des deux mondes* içinde, 63, 1866, s. 382-418.
—, *Fylétia e Arbenoré prèj kanekate laoshima*, enkethyeme ne shkjipe perèi D. C., Ne Livurne, P. Vannini et fils, 1867.
—, "Gli Albanesi Musulmani, Scutari e i Buchatli", *Nuova Antologia* içinde, c. 8, Haziran 1868, s. 221-266.
—, "Gli Albanesi Musulmani. II. Berath e Janina", *Nuova Antologia* içinde,c. 9, 1870a, s. 27-54.
—, "Gli Albanesi Musulmani. II.", *Nuova Antologia* içinde, XV, Eylül 1870b.
Doçi, Pal, *Imzot Prend Doçi, Abati i Mirditës: Jeta dhe Vepra*, Naim Frashëri, Tiran, 1997.

—, *Mirdita: Vatër e qëndresës antiosmane. Veshtrim etnologjik e historik,* Mirdita, Tiran, 1999.

Dodani, Visar, *Memoriet e mija: Kujtime nga zhvillimet e paratë rinlindes së kombit shqiptar ndë Bukuresht,* 1930.

Dorsa, Vincenzo, *Su gli Albanesi: Ricerche e pensieri,* Napoli, 1847.

Dozon, Auguste, *Manuel de la langue Chkipe ou albanaise: Grammaire, Chrestomathie, vocabulaire,* Ernest Leroux,Paris, 1878.

Ducellier, Alain, Doumerc, Bernard, Imhaus, Brünehilde ve Miceli, Jean de, *Les chemins de l'exil: Bouleversements de l'Est européen et migrations vers l'Ouest à la fin du Moyen Age,* Armand Colin, Paris, 1991.

Duijzings, Ger, *Religion and Politics of Identity in Kosovo,* Hurst, Londra, 2000.

Duka, Valentina, "Fillimet e emigracionit shqiptar në SHBA", *Studime albanologjike* içinde, II, 1996, s. 38-64.

Dumont, Paul, "La période des Tanzîmât (1839-1878)" der. Robert Mantran, *Histoire de l'Empire Ottoman* içinde, Fayard, Paris, 1989, s. 459-522 ["Tanzimat Dönemi (1839-1878)", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II,* çev. Server Tanilli, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2011, s. 56-134].

—, "La franc-maçonnerie dans l'Empire ottoman. La loge grecque *Prométhée* à Jannina", *Les Balkans à l'époque ottomane, REMMM* içinde, 66, Edisud, Aix-en-Provence, 1992, s. 105-112.

Durham, *High Albania,* 1909 (Londra, 1985).

Ellis, Burcu Akan, *Shadow Genealogies, Memory and Identity Among Urban Muslims in Macedonia,* Columbia University Press, New York, 2003.

Elsie, Robert, *History of Albanian Literature,* c. 2, Columbia University Press, New York, 1995.

Embiricos, Leonidas, *Histoire de la langue albanaise en Grèce de la création de l'Etat hellénique jusqu'à nos jours,* Mémoire de diplôme de l'EHESS, 2002.

Ermenji, Abas, *Vendi që zë Skënderbeu në historinë e Shqipërisë,* s.l., Komiteti Kombëtar Demokrat "Shqipnia e Lirë", 1968.

Ersanlı Behar, Büşra, *İktidar ve Tarih,* Afa Yayınları, İstanbul, 1992.

Ertem, Rekin, *Elifbe'den Alfabe'ye: Türkiye'de harf ve yazı meselesi,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991.

Faensen, Johannes, *Die albanische Nationalbewegung,* Otto Harrassowitz, Berlin-Wiesbaden, 1980.

Fallmerayer, J. Phillip, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters,* Erster Theil. Untergang der peloponnesischen Hellenen und Wiederbevölkerung des leeren Bodens durch slavische Volkstämme, Stuttgart-Tübingen, 1830; Zweiter Theil, Stuttgart-Tübingen, 1836.

—, *Das albanesische Element in Griechenland,* I et II, *Abhandlungen der historischen Classe der Koeniglich Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* 8, Münih, 1860.

Faroqhi, Suraiya, "Migration into eighteenth-century 'Greater Istanbul' as reflected in the kadi registers of Eyüp", *Turcica* içinde, 30, 1998, s. 163-182.

Faveyral, Jean-Claude, *Histoire de l'Albanie,* (haz. ve der. Robert Elsie), Dukagjini, İpek, 2001.

Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire,* Princeton University,

Princeton, 1980 [*Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, çev, Akyol, İzzet ve Boyacı, Latif, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994].

—, *Ottoman Civil Official Dom: A Social History*, Princeton University Press, Princeton, 1989 [*Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal, Tarihi, çev.* Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011].

Finger, Zuzana, "Nikola Rizov. Die albanische Wiedergeburt. Eine makedonisch-bulgarische politische Flugschrift aus dem Jahre 1909 übersetzt, mit einer Einleitung und einem Nachwort versehen", *Balkan-Archiv* içinde, Neue Folge 16, 1991, s. 71-106.

Fischer, Bernd J. "Albanian Nationalism in the Twentieth Century", der. Peter F. Sugar, *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century* içinde, The American University Press, Washington, 1995, s. 21-54.

Fortna, Benjamin C., *Imperial Classroom: Islam, The State and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 2002 [*Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005].

Fraenkel, Eran, "Urban muslim identity in Macedonia: The interplay of Ottomanism and multilingual nationalism", der. Eran Fraenkel ve Christina Kramer, *Language Contact-Language Conflict* içinde, Peter Lang, New York, 1993, s. 27-41.

Frasheri, Kristo, *Abdyl Frashëri (1839-1892)*, 8 Nëntori, Tiran, 1990.

F.(rasheri), N.(aim) H.(alid), *Fletore e Bektashinjet*, 1. baskı, Bükreş, 1896 (*Fletore e Bektashinjve*, Tiran, 1996). Frasheri, Sami, *Vepra*, c. 2, Institut, i Historisë, Tiran, 1988.

—, *Përhapja e Islamit*, Logos-A, Üsküp, 1994 (1. baskı Prizren, 1989).

—, *Kush e prish paqën në Ballkan. Publicistika e Sami Frashërit turqisht*, Përktheu nga turqishtja Dr. Abdullah Hamiti, Dukagjini, İpek, 2000.

Fullani, Dhimitër, "Papa Kristo Negovani", *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës, Seria Shkencat Shoqërore* içinde, 2, 1960, s. 188-221.

Gaçe, Bardhosh, *Ali Asllani në kujtimet dhe studimet letrare*, Naim Frashëri, Tiran, 1997.

—, *Lëvizja kombetare në Vlorë (1878-1912)*, Toena, Tiran, 1999.

—, *Nga epistolari i Ibrahim Shytit në Vlorë*, Toena, Tiran, 2000.

Gawrych, George Walter, *Ottoman Administration and the Albanians, 1908-1913*, tez, University of Michigan, 1980.

—, "Tolerant dimensions of cultural pluralism in the Ottoman Empire: The Albanian community, 1800-1912", *International Journal of Middle East Studies* içinde, 15, 1983, s. 519-536.

Gellner, Ernest, *Nations et nationalism*, Payot, Paris, 1989 [*Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan ve Büşra Ersanlı Behar, Hil Yayınları, Adıyaman, 2008].

Georgeon, François, "Le dernier sursaut", der, Mantran, Robert, *Histoire de l'Empire Ottoman* içinde, Fayard, Paris, 1989 ["Son Canlanış", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*, çev. Server Tanilli, Türkiye İş Bankası, 2011, İstanbul].

—, "La formation des élites à la fin de l'Empire ottoman. Le cas de Galatasaray", *REMMM* içinde, 72, 1994/2, s. 15-25.

—, "Des caractères arabes à l'alphabet latin: un pas vers l'Occident?", der. F. Georgeon, *Des Ottomans aux Turcs. Naissance d'une nation*, Isis, İstanbul, 1995, s. 199-221.

—, "Lire et écrire à la fin de l'Empire ottoman: quelques remarques introductives", der. N. Vatin, *Oral et écrit dans le monde turco-ottoman*, *REMMM* içinde, 75-76, Edisud,

Aix-en Provence, 1996, s. 169-179.
—, *Abdulhamid II. Le sultan calife (1876-1909)*, Fayard, Paris, 2003 [*Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012].
Georgeon, François ve Dumont, Paul, "La mort d'un Empire (1908-1923)", der. Robert Mantran, *Histoire de l'Empire Ottoman* içinde, Fayard, Paris, 1989 ["Bir İmparatorluğun Ölümü (1908-1923)", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*, çev. Server Tanilli, Türkiye İş Bankası, 2011, İstanbul].
Germenji, Themistokli, "Bejlerët dhe Pashallarët në Shqipëri", *Biblioteka Zëri i Shqipërisë* içinde, 1, 1915, Sofya, s. 7-14.
Ghica, Prince Albert, *L'Albanie et la question d'Orient (Solution de la Question d'Orient)*, G. Dujarric, Paris, 1908.
Gjeçov, Shtjefen, *Agimi i Gjytetniis*, İşkodra, 1910.
Gjergji, Andromaqi, "Provë per një studim etnografik në fshatin Rëmbec (Korçë)", *Etnografia shqiptare* içinde, 1, Tiran, 1962, s. 193-246.
Gjuke, Salih Dukagjini, *Shkrolaria e Shqypes*, Pirraku, Dr. Muhamet tarafından, Bashkësia islame e Kosovës, Priştine, 1991.
Gostentschnigg, Kurt, *Zwischen Wissenschaft und Politik. Die österreichisch-ungarische Albanologie, 1867-1918*, doktora tezi, Graz, 1996.
Gounaris, Basil C., "Emigration from Macedonia in the Early Twentieth Century", *Journal of Modern Greek Studies* içinde, Baltimore, c. 7, n. 1, 1989 s. 133-153.
—, "Social cleavages and national ‚awaking'in Ottoman Macedonia", *East European Quarterly* içinde, 29, 1995, s. 409-426.
—, "From peasants into urbanites, from village into nation: Ottoman Monastir in the early twentiesth century", *East European Quarterly* içinde, c. 31, n. 1, 2001, s. 43-63.
Grabocka, Loni, "Mbi shoqërinë İDëshirai të Sofjës", *Studime historike* içinde, Tiran, 1975/3, s. 163-186.
Grameno, Mihal, *Kryengritja shqiptare*, Avlonya, 1925.
Grebene, Bekir, *Balkanlarda Tedhiş ve Gerilla: Grebene*, Belge Yayınları, İstanbul, 1976.
Grimm, Gerhard, *Johann Georg von Hahn (1811-1869). Leben und Werk*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1964.
—, "D'Istria, Dora", der. Bernat Mathias ve Felix Von Schröder, *Biographisches Lexicon zur Geschicte Südosteuropas* içinde, I, Oldenbourg, Münih, 1974.
Güran, Tevfik (der.), *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik* Yıllığı 1897, T.C. Başbakanlık DİE, Ankara, 1997.
Hadžibarjriă, Fejzulah, "Murteza efendija Karadjuzović muftija crnogorskih Muslimana (Prilog istoriji Islamske vjerske zajednice u Jugoslaviji)", *Glasnik vrhovnog islamskog starješinstva* içinde, 1963, s. 393-400.
Hahn, Johann Georg von, *Albanesische Studien*, c. 3, Jena, 1854 [Viyana, 1853].
—, *Udhë*tim nepër vies e Drinit e të Vardarit, Geer, Tiran, 2001 (traduction de *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar im Auftrage der K. Akademie der Wissenschaften unternommen in Jahre 1863*, Viyana, 1867).
Hanioğlu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition*,, Oxford University Press, New York-Oxford, 2001.
—, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Hasluck, Frederick W., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford University Press, Oxford, 1929 [*Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, çev. Timuçin Binder, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012].

Hasluck, Margaret, *The Unwritten Law in Albania*, haz. J. H. Hutton, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

Hecquard, Hyacinthe, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guegarie*, Arthus Bertrand, Paris, 1858.

Hetzer, Armin, *Geschichte des Buchhandels in Albanien*, Otto Harrassowitz, Berlin-Wiesbaden, 1985a.

—, "Zur Geschichte der Deutschsprachigen Albanologie. 150 Jahre seit Erscheinen von Josef Ritter von Xylanders Handbuch des Albanischen (1835)", *Balkan-Archiv. Neue Folge*, Ekim 1985b, s. Hamburg, s. 181-209.

—, "Armenier und Albaner. Philologish-historishe Materialen zur Stellung zweier Minderheiten im Osmanischen Reich", *Balkan-Archiv. Neue Folge*, 12/1987, s. 29-148.

—, "Geschichte der albanischen Literatur bis zur Gewinnung der nationalen Unabhängigkeit (1912)", *Zeitschrift für Balkanologie* içinde, 27/2, Berlin, 1991, s. 106-132.

Heyberger, Bernard, "Frontières confessionnelles et conversions chez les chrétiens orientaux (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles)", der. Mercedes Garcia-Arenal, *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen* içinde, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001, s. 245-255.

Hobhouse, Lord Broughton, *Travels in Albania and other Provinces of Turkey in 1809 & 1810*, John Murray, Londra, 1855.

Hobsbawm, Eric, *Nations et nationalism depuis 1780: Programme, mythe, réalité*, Gallimard, Paris, 1992 [*Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı, İstanbul, 2010].

Hoxha, Ibrahim D. (der.), *Hoxhë Hasan-Tahsin Efendiu*, Instituti Shqiptar i Mendimit dhe Qytetërimit Islamik, Tiran, 1998.

Hroch, Miroslav, *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas*, Universita Karlova, Prag, 1968.

Iancovici, Sava, "Relations roumano-albanaises à l'époque de la renaissance et de l'émancipation du peuple albanais", I., *Revue des études sud-est européennes* içinde, IX, 1, Bükreş, 1971, s. 5-48; II, *Revue des études sud-est européennes* içinde, IX, 2, Bükreş, 1971, s. 225-248.

Ibahim-Manzour-Efendi (Vezirin emrinde görev yapan kumandan), *Mémoires sur la Grèce et l'Albanie pendant le gouvernement d'Ali-Pacha*, (M. de Pouqueville'in eserini tamamlayıcı özellik taşır), Paris, 1827 (2. baskı).

Ilikan, Faruk, "Debre kongresi", *Kitap kokusu* içinde, 1, Simurg, İstanbul, Ekim 1999, s. 200-249.

Ionescu-Nişkov, Tr., "Jan Urban Jarnik et la colonie albanaise de Roumanie à la fin du siècle dernier", *Revue des études sud-est européennes* içinde, VII/1969, n. 4, s. 657-670.

Iorga, N., "Lettres de Dora d'Istria", *Revue historique du Sud-est européen* içinde, IX/4-6, Nisan-Haziran 1932, s. 134-209.

Ippen, Theodor, "Das religiöse Protektorat Österreich-Ungarns in der Türkei", *Die Kultur* içinde, 3, Viyana-Stutgart, 1901, s. 298-310.

—, *Skutari und die Nordalbanische Küstenebene*, Daniel A. Kajon, Saraybosna, 1907.

—, "Beiträge zur inneren Geschichte Albaniens im XIX. Jahrhundert", der. Ludwig von Thalloczy, *Illyrish-Albanische Forschungen* içinde, c. 1, Von Dunker-Humbolt, Münih-Leipzig, 1916, s. 342-385.

Islami, Selim ve Frasheri, Kristo (der.), *Historia e Shqipërisë, c. 1-2*, Tiran, 1959 ve 1964.

Ivanaj, Nikolla, *Historija e Shqipëniës së ré. Vuejtjet e veprimet e mija*, Pjesa e parë, Atdheu, Tiran, 1943.

Jochalas, Titos, "Anekdota tina keimena peri Alvanias, alvanikou alfavitou kai ellinoalvanikon skeseon", *Mnimosyni* içinde, Tomos defteros, Atina, 1969, s. 427-452.

—, "Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland. Eine zusammenfassende Betrachtung", *Dissertationes Albanicae in honorem J. Valentini et E. Koliqi septuagenariorum* içinde, Trofenik, Münih, 1971, s. 89-106.

—, *Georgios Kastriotis o Skenderbeis*, Selanik, 1975.

Jubany, Giuseppe, *Raccolta di canti popolari e rapsodie di poemi albanesi tradotti nell'idioma italiano*, Tip. Del Lloyd Austriaco, Trieste, 1871.

Kadare, Ismail, *Printemps albanais: Chronique, lettres, réflexions*, Fayard, Paris, 1991.

Kahl, Thede, *Ethnizität und raümliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa*, Institut für Geographie der Westfälischen Wilhems-Universität, Münster, 1999.

Kaleshi, Hasan, "Türkische Angaben über den Kanun des Leka Dukadjini", der. Günter Reichenkron ve Alois Schmaus, *Die Kultur Südosteuropas: Ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen* içinde, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1964, s. 103-112.

—, "Disa aspekte të luftës për alfabetin shqip në Stamboll", *Gjurmime albanologjike* içinde, 1, Priştine, 1969, s. 77-117.

—, "Le rôle de Chemseddin Frachery dans la formation de deux langues littéraires: turque et albanaise", *Balcanica* içinde, Belgrad, I, 1970a, s. 197-216.

—, "Dokumenta të arkivit të Vjenës mbi mësimet e shqipës në Arbënesh të Zarës", *Vjetar i Arkivit të Kosovës. Godisnjak Arhiva Kosovo* içinde, II-III (1966-1967), Priştine, 1970b, s. 151-208.

—, "Burimet lidhur me studimin e Sami Frashërit", *Zbornik filološkog Fakulteta u Prištini* içinde, VIII, 1971, s. 35-54.

Kaleshi, Hasan ve Dermaku, Ismet, "Dokumenta nga arkivi i Vjenës mbi lidhjen e Pejës", *Vjetar i Arkivit të Kosovës/Godišnjak Arhiva Kosovo*, IV-V (1968-1969), Priştine, 1971, s. 149-211.

Kaleshi, Hasan ve Kornrumpf, Hans Jürgen, "Das Wilajet Prizren. Beitrag zur Geschichte der türkischen Staatsreform auf dem Balkan im 19. Jahrhundert", *Südost-Forschungen* içinde, XXVI, Oldenbourg, Münih, 1967, s. 176-238.

Kaleši, Hasan, "Albanska aljamiado književnost", *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* içinde, 16-17 (1966-67), 1970c, s. 49-76.

—, "Turski pokušaji revidiranja zakonika Leke Dukadjina i ukidanje autonomije albanskih plemena u XIX veku", *Običajno pravo i samouprave na Baikanu i u susednim zemljama* içinde, Institut de Balkanologie, Belgrad, 1974a, s. 389-410.

—, "Hima, Dervish", der. Mathias Bernath ve Felix von Schroeder, *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas* içinde,c. 1, Oldenbourg, Münih, 1974b.

—, "Dr Ibrahim Temo — osnivac mladoturskog komiteta ‚Ujedinjenje i napredak' (Prilog osvetljavanju uloge Albanaca u mladoturskom pokretu)", *Prilozi za Orijentalnu Filo-*

logiju içinde, XXII-XXIII/1972-73, Saraybosna, 1976, s. 211-246.
Kaliçani, Baba Selim R., *Histori e baballarëve të Teqesë së Martaneshit*, Tiran, 1997.
Karateke, Hasan T., *İşkodra Şairleri ve Ali Emirimin Diğer Eserleri*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.
Kastrati, Jup, "Zef Jubani (Ndokilia)", *Studime historike* içinde, 1980/2, s. 127-150.
—, *Historia e Albanologjisë*, Tiran, 2000.
Katundi, Goni, *Kujtime nga lëvizja kombëtar*, Universiteti shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë e Gjuhësisë, Tiran, 1962.
Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire*, University of California Press, Berkeley, 1997 [*Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998].
Kerenxhi, Nepsi, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombëtar*, Tiranë, Universiteti shtetëror i Tiranës, Instituti i Historisë e Gjuhësisë, 1962.
Kiel, Machiel, *Ottoman Architecture in Albania. 1385-1912*, IRCICA, İstanbul, 1990.
—, "A note on the date of the establishment of the Bektashi order in Albania: the cult of Sarı Saltık Dede in Kruja attested in 1567-1568" der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, *Bektachiyya, Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* içinde, Isis, İstanbul, 1995, s. 269-276.
Kieser, Hans-Lukas, "Osmanische Diaspora in der Schweiz", dossier dans *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte/Revue Suisse diHistoire/Rivista Storica Svizzera*, c.. 52, 2002, s. 259-340.
Kitromilides, Paschalis, "'Imagined communities' and the origins of the national question in the Balkans", der. Martin Blinkhorn ve Thanos Veremis, *Modern Greece: Nationalism & Nationality* içinde, Sage-Eliamep, Atina, 1990, s. 23-66.
Kokojka, Mali (Midhat Frashëri adıyla), *Naim Be Frashëri*, Mbrodhësia, Sofya, 1901.
Kokona, Vedat, *Fjalor shqip-frengjisht*„ 8 Nëntori, Tiran, 1977.
Kollia, Aristidi P., *Arvanites kai i katagogi ton Ellinon*, Atina, 1997.
Komsiia e Kléri katolik, préje gni Méshtarit Shcyptaar, 1907, s. 29.
Kondis, Basil, *Greece and Albania*, Institute for Balkan Studies, Selanik, 1976.
Kondo, Ahmet, *"Drita" – "Dituria" (1884-1885)*, Shtëpia botuese e librit politik, Tiran, 1972.
—, *Dora d'Istria për çështhjën kombëtare shqiptare*„ 8 Nëntori, Tiran, 1977.
Konica, Faik, *Vepra*, c. 4, *Letërkëmbimi*, der. Nasho Jorgaqi, Botimet Dudaj, Tiran, 2001.
Konitza, Faik, *Selected Correspondence 1896-1942*, der. Bejtullah Destani, The Centre for Albanian Studies, Londra, 2000.
Kornrumpf, Hans-Jürgen, "Ahmed Cevdet Paşa über Albanien und Montenegro. Aus Tezkere Nr. 18", *Der Islam* içinde, 47, Hamburg, 1971, s. 93-135.
—, "Der Sandschak Çamlik. Anmerkungen zu einem kurzlebigen spätosmanischen Verwaltungsbezirk", der. H. J. Kornrumpf, *Beiträge zur osmanischen Geschichte und Territorialverwaltung* içinde, Isis, İstanbul, 2001, s. 389-393.
Kostis, Kostas, "Koinotites, Ekklisia kai Millet stis 'Ellinikes' perioches tis Othomanikis avtokratorias kata tin periodo ton metarrythmiscon", *Mnimon* içinde, 1991, s. 57-75.
Kotani, Apostol, *Hebrejtë në Shqipëri gjatë shekujve. The Hebrew in Albania during centuries*, Dituria, Tiran, 1996.

Koupitori, Panayotis D., "Diatribi peri tis glossıs kai tou ethnous ton Alvanon", *Efimeris ton filomathon* içinde, 16 Ocak 1867-Haziran 1867.

—, *Alvanikai meletai pragmateia istoriki kai filologiki peri tis glossis kai tou ethnous ton Alvanon*, Athènes, 1879 (gözden geçirilmiş baskı 1994).

Kraljaaiã, Tomislav, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Saraybosna, 1987.

Krause, Adalbert Gottfried, *Das Problem der albanischen Unabhängigkeit in den Jahren 1908-1914*, tez, Viyana, 1978.

Kruja, Mustafa, "Shqiptari' i 1912-s e shqiptarizma në qarkun e Durrsit", *Shéjzat/Le pleiadi* (Roma), XVI, 9-12, 1972a, s. 313-321.

—, "Qytet'i im", *Shéjzat/Le pleiadi* (Roma), XVI, 9-12, 1972b, s. 325-344.

—, *Anthologji historike. Shkrime e përkthime*, Sejko, Elbasan, 2001.

Kuanrud, Xhon, *Besë, Shpresë dhe Dashuri, Jeta e* Gjerasim Qiriazit, Tiran, 1998.

Külçe, Süleyman, *Osmanlı Tarihinde Arnavutluk*, İzmir, 1944.

Kuneralp, Sinan, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922): Prosopografik Rehber*, İsis, İstanbul, 1999.

Kurti, Dilaver, "Les poudreries de Mati", *Ethnographie albanaise* içinde, 1976, s. 245-255.

Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Frank Cass, Londra, 1977 [*Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, 1876-1908*, çev. Şevket S. Türet, Kesit Yayınları, İstanbul, 2009].

Lange-Akhund, Nadine, *The Macedonian Question, 1893-1908. From Western Sources*, Columbia Univ. Press, New York, 1998.

Leake, William Martin, *Researches in Greece*, Londra, 1814.

Legrand, Emile, *Bibliographie albanais,. Description raisonnée des ouvrages publiés en albanais ou relatifs à l'Albanie du* XV^e *siècle à Tannée 1900* (Henri Guys tarafından ölümünden sonra yayınlanmıştır), Paris-Atina, 1912.

Leskovikli, Mehmet Rauf, *İttihad ve Terakki Ne İdi*, Arba Yayınları, İstanbul, 1991 (1. baskı, İstanbul, 1327/1911).

Levend, Agâh Sırrı, *Şemsettin Sami*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1969.

Lewis, Bernard, *Islam et laïcite. La naissance de la Turquie moderne*, Fayard, Paris, 1988 [*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Turna, Arkadaş Yayıncılık, İstanbul, 2011].

Liço, Filip, "Politika greke ndaj Shqipërisë në vitet 60 të shek. XIX", *Studime historike* içinde, Tiran, 1980/2, s. 99-126.

—, "Anastas Kullurjoti dhe çështja shqiptare (1897-1884)", *Studime historike* içinde, 1983/1, s. 147-173.

La Ligue albanaise de Prizren. 1878-1881, Documents, I, haz. Selami Pulaha ve Kristaq Prifti, Académie des Sciences de la RPS d'Albanie, Tiran, 1988.

Lloshi, Xhevat, "Të dhëna dokumentare të reja mbi veprimtarinë e V. Meksit, G. Gjirokastritit dhe K. Kristoforidhit", *Studime filologjike* içinde, Tiran, 1973/4, s. 167-185; 1974/1, s. 97-147; 1974/2, s. 127-157; 1974/3, s. 173-193.

Lockwood, William G., *European Moslems: Economy and Ethnicity in Western Bosnia*, New York, Academic Press, 1975.

Lory, Bernard, "Strates historiques des relations bulgaroturques", *CEMOTI*, № 15, Paris, 1993, s. 149-167.

—, "L'Empire ottoman face à la montée des langues balkaniques" der. Salem Chaker, *Langues et pouvoirs de l'Afrique du Nord à l'Extrême Orient* içinde, Edisud, Aix-en-

Provence, 1998, s. 123-128.
Lory, Bernard ve Popovic, Alexandre, "Au carrefour des Balkans, Bitola 1816-1918", der. Pierre Dumont ve François Georgeon, *Villes ottomanes à la fin de l'Empire* içinde, L'Harmattan, Paris, 1992, s. 75-93.
Luarasi, Petro N., *Mallkim i Shkronjavet Shqipe dhe çpërfolja e Shqipëtarit. Epitimion ton Allvanikon grammaton kai i apologia tou Alvanou,* Shtyp. Tregëtare nëkombëtare, Manastır, 1911.
Luarasi, Polikseni, "Dhimitër Mole", der. Petraq Pepo, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)* içinde, Tiran, 1962a, s. 184-185.
—, "Pikniket, çfaqjet teatrale dhe veçerinkat e shoqëris 'Dëshira'", der. Petraq Pepo, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)* içinde, Tiran, 1962b, s. 217-219.
Maksutovici, Gelku, "Kontribute të reja për njohjen e shtypit shqiptar në Rumani", *Gjurmime albanologjike. Seria e shkencave historike* içinde, I (1971), 1972, s. 33-64.
—, *Istoria comunităţii albaneze din România,* Kriterion, Bükreş, 1992.
Malcolm, Noel, *Kosovo: A Short History,* Macmillan, Londra, 1998.
Malte-Brun, Conrad, *Annales des voyages de la géographie et de l'histoire,* 2. baskı, c. 3, Paris, 1809.
—, *Géographie universelle ou description de toutes les parties du monde,* Editions Furnes, Paris, 5. baskı, 1841.
Manek, Franz, Pekmezi, Georg ve Stotz, Alfred, *Albanesische Bibliographie,* Verein "Dija", Viyana, 1909.
Mango, A., "Münif Pasha", *Encyclopédie de l'Islam* içinde, 2. baskı, c. 7, 1992.
Mann, Stuart E., *Albanian Literature: An Outline of Prose, Poetry and Drama,* B. Quaritch, Londra, 1955.
Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought,* Princeton, Princeton University Press, 1962.
Markgraf, Friedrich, *In Albaniens Bergen,* Strecker und Schröder, Stuttgart, 1930.
Martini, Xhafer, *Gjakmarrja, Komente, raste, situata,* Dardania, Tiran, 1999.
Masci, Angelo, *Discorso sull'origine, costumi e stato attuale delle nazione albanese,* Napoli, 1807.
Masc,, Ange, " Essai sur liorigine, les mœurs et liétat actuel de la nation albanaise ", Malte-Brun, *Annales des voyages de la géographie et de l'histoire* içinde, 1809, s. 145-234.
Massicard, Elise, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement aléviste en Turquie depuis la fin des années 1980,* tez, l'Institut d'Études politiques de Paris, Paris, 2002.
Mborja, Thanas Viso, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombëtar* (der. ve haz. Petraq Pepo), Tirana, Instituti i Historisë e Gjuhësisë, 1962.
Mehmed Esad, *Mirat-i mekteb-i harbiye,* İstanbul, 1892-93 (1310).
Mehmeti, Ahmet, *Abedin Dino,* Tirana, Onufri, 1998.
Meksi, Vangjel, *Labova ndër shekuj,* Toena, Tiran, 2000.
Metzler, Joseph (der.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a Servizio delle Missioni, 1622-1972,* c. III/2, 1815-1972, Herder, Roma-Freiburg-Viyana, 1976.
Meyer, Gustav, *Albanesische Studien,* V, Viyana, 1896.
Mihaaeviă, Lovro, *Durch Albanien, Reise, Eindrücke,* Prag, 1913.

Mitko, Thimi, *Vepra,* (haz. Qemal Haxhihasani), İnstituti i Kulturës Popullore, Tiran, 1981.

Mufaku, Muhamed, *Shqiptarët në botën arabe,* Rilindja, Priştine, 1990.

Müller, Max, *The Languages of the Seat of War in the East, with a Survey of the three Families of Language, Semitic, Arian and Turanian,* Williams and Norgate, Londra, 1855.

Musai, Kadri, *Gramshi në shekuj për liri,* Onufri, Tiran, 2000.

—, *Aqif Elbasani. Figurë e ndritur e kombit shqiptar,* Julvin, Tiran, 2002.

Musliu, Sefer ve Dauti, Daut, *Shqiptarët e Ukrainës,* Shkupi, Üsküp, 1996.

Myers, Nick, *Belmont Hills and the Albanese immigrant,* Philadelphia, 1988.

Myzyri, Hysni, *Shkollat e para kombetare shqipe (1887-1908),* Instituti i Studimeve Pedagogjike, Tiran, 1973.

—, *Shoqëria e të shtypurit shkronje shqip,* 8 Nëntori, Tiran, 1979.

—, *Mësonjëtorja e Pare Shqipe e Korçës,* Shtëpia botuese e librit shkollor, Tiran, 1987.

Nagi, Dennis, *The Albanian-American Odyssey: a pilot study of the Albanian Community of Boston, Massachussets,* AMS Press, New York, 1989.

N.D.N., *Korça dhe pshatrat për qark,* Mbrothësia, Sofya, 1901.

Neroutsos-Hartinger, Helga, "Der Briefwechsel zwischen Tassos Neroutsos Bey und Gustav Meyer. Ein Beitrag zur Geschichte der Albanologie", *Südost-Forschungen* içinde, 51, 1992, s. 105-148.

Nexhipi, Reshat, *Shtypia dhe rezistenca shqiptare në Maqedoni nëpër shekuj,* Manastır, 1996.

Nikokles, Nikolas Georgiou, *Peri tis Aftohthonias ton Alvanon itoi Skipitar,* Göttingen, 1855.

Nikolaidou, Eleftheria I., *Oi Kriptokristianoi tis Spathias (arkés 18ou-1912),* I.M.I.A.H., Yanya, 1974.

—, *1 alvaniki kinisi sto vilaeti Ioanninon kai i simvoli ton leshon stin anaptixi tis (1908-1912),* Yanya, 1984.

Nishku, Niko, *Kush ishte Said Sermedi Toptani?,* Shtyp. MNS, Tiran, 2000.

Nopcsa, Franz Baron, *Das katholische Nordalbanien. Eine Skizze* (Separat aus "Földrajzi közlemények", Budapest [1907]), Viyana.

Ölberg, Hermann M., (der.), *Akten des internationalen albanologischen Kolloquiums zum Gedächtnis an Univ. Prof. Dr. Norbert Jokl (Innsbruck, 28/9-3/10 1972),* Innsbruck, 1977.

—, "Die Entwicklung eines Paradigma. Zur Entstehung der Albanologie" der. Wolfgang Meid, Hermann Ölberg ve Hans Schmeja, *Sprachwissenschaft in Innsbruck* içinde, Innsbruck, 1982, s. 135-152.

Osmani, Shefik, "Shkolla normale e shoqërisë 'Drita' të Bukureshtit", *Studime historike* içinde, 1990/4, s. 123-135.

Osmani, Tomor, *Udha e shkronjave shqipe. Histori e alfabetit,* Universiteti i Shkodrës, İşkodra, 1999.

Pango, Apostol, *Namik Delvina. Monografi,* Albin, Tiran, 1996.

Patsch, Carl, "Monténégro", *Encyclopédie de l'Islam (l ère édition)* içinde, t. III. 1924.

Pepo, Petraq (der.), *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912),* Tiran, 1962.

—, *Materiale për Shqipërinë juglindore të shek. XVIII-fillimi shek. XX (Kodiku i Korçës dhe i Selasforit),* t. I, Tiran, 1981.

Pepo, Petraq ve Maslev, Stojan, "Fletë nga historia e marrëdhënieve miqësore bullgare-shqiptare gjatë shekullit të XIX-të", *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës* içinde, Séria Shkencat Shoqërore, 1961/2, s. 196-217.

Petrotta, Papas Gaetano, *Popolo, lingua e letteratura albanese,* Palermo, 1932.

Peyfuss, Max Demeter, *Die aromunische Frage. Ihre Entwicklung von der Ursprüngen bis zum Frieden von Bukarest (1913) und die Haltung Österreich-Ungarns,*Böhlau, Viyana, 1974.

Pichler, Robert, "Hirten, Söldner und Wanderarbeiter. Formen der mobilen Ökonomie in den Dörfern des südalbanischen Hochlandes", der. Karl Kaser, Robert Pichler ve Stephanie Schwandner-Sievers, *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts* içinde, Böhlau, Viyana, 2002, s. 129-161.

Piotrowski, Thaddeus, *The Albanian community of Manchester, N.H.*, s.l., 1977.

Pipa, Arshi, *Hieronymus de Rada,* Trofenik, Münih, 1978.

Pitouli-kitsou, Kristina, *Oi Ellinoalvanikes Skeseis kai to Vorioipeirotiko Zitima kata tin Periodo 1907-1914,* Olkos, Atina, 1997.

Pollo, Stefanaq ve Puro, Arben (der.). *Histoire de l'Albanie des origines à nos jours,* Roanne, 1974.

Popovic, Alexandre, *L'islam balkanique. Les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane,* Otto Harrassowitz, Berlin-Wiesbaden, 1986.

—, Les *derviches balkaniques hier et aujourd'hui,* Isis, İstanbul, 1994a.

—, "Les Čerkesses dans les territoires yougoslaves", Popovic, Alexandre, *Les musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane. Histoire et politique* içinde, Isis, İstanbul, 1994b, s. 197-211.

—, "A propos des Bektachis au Kosovo-Métohija", *Les Annales de l'autre islam* içinde, n° 7, Paris, 2000, s. 91-98.

Popovic, Alexandre ve Veinstein, Gilles (der.), *Bektachiyya. Études sur lıordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach,* Isis, İstanbul, 1995.

Pouqueville, François-Charles Hugues Laurent, (Tıp doktoru, Mısır Bilim ve Sanat Komitesi üyesi), *Voyage en Morée, à Constantinople, en Albanie et dans plusieurs autres parties de l'Empire othoman pendant les années 1798, 1800 et 1801,* Paris, 1805.

—, *Voyage de la Grèce,* Paris, Firmin Didot, 1826 (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı).

Prifti, Kristaq, *Dervish Hima (1872-1928),* 8 Nëntori, Tiran, 1987.

—, *Le mouvement national albanais de 1896 à 1900. La Ligue de Pejë,* Académie des Sciences de la RPS d'Albanie, Tiran, 1989.

—, *Doktor Ibrahim Temo. Jeta dhe Vepra. 1865-1945,* Enti i Teksteve dhe i mjeteve mësimore i Kosovës, Priştine, 1996.

—, "La publication et la diffusion en Europe de l'œuvre de Pashko Vasa 'La vérité sur l'Albanie et les Albanais'", *Studia albanica* içinde, XXXIV/2001, s. 37-44.

Prishtina, Hassan, *Nji shkurtim kujtimesh mbi kryengritjen shqyptare të vjetit 1912,* Shtyp. Franciskane, İşkodra, 1921.

Qosja, Rexhep, *La question albanaise,* Fayard, Paris, 1995.

Rahimi, Shukri, *Vilajeti i Kosovës më 1878-1912,* Enti i teksteve dhe i mjeteve mësimore, 1969.

Ramsaur, Ernest E., *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908,* Princeton Uni-

versity Press, Princeton, 1957 [*Jön Türkler ve 1908 İhtilâli*, çev, Çimen, S. Dursun, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2007].

Redžepagiä, Jašar, *Razvoj prosvete i školstva albanske narodnosti na teritoriji današnje Jugoslavije do 1918. godine,* Priştine, 1968.

Reineck, Janet Susan, The *Past as Refuge: Gender, Migration, and Ideology Among the Kosova Albanians,* tez, University of California at Berkeley, 1991.

Reinhold Dr. Caroli Henrici Theodori (Hanovero-Goettingensis, classis Regiae medici primarii), Pelasgika. I: *Noctes Pelasgicae vel symbolae ad cognoscendas dialectos graeciae pelasgicas,* Typis Sophoclis Garhola, Atina, 1855.

Reinkowski, Maurus, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanicsehen Tanzimat,* c. 2, Habilitationsschrift an der Fakultät Sprach- und Literaturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Haziran 2001.

Resneli Kol ağası Ahmed Niyazi, *Hatırat-i Niyazi,* İstanbul, Sabah matbaası, 1326 (Latin Alfabesi'ne transkripsiyonu: Resneli Niyazi, *Balkanlarda bir gerillacı,* Istanbul Çağdaş Yayınları, 1975).

Reso, Zihni, *Anastas Kullurioti dhe gazeta "Zëri i Shqipërisë", 1879-1880,* 8 Nëntori, Tiran, 1981.

Rexhebi, Baba, *Misticizma Islame dhe Bektashizma,* Waldon Press, New York, 1970.

Rızaj, Skender, *Dokumante angleze mbi lidhjen shqiptare te Prizrenit dhe fillimin e copetimit te Ballkanit (1877-1885),* c. 2, Marifet Yayınları, İstanbul, 1993.

Rrapaj, Fatos Mero, *Fjalori onomastik i Epirit,* I. Çamëria, Eurolindja, Tiran, 1995.

Rrapi, Djerdj, *Savremene albanske zadružne porodice na Kosovu,* Institut za sociološka istraživanja filozofskog fakulteta u Beogradu, Belgrad, 1995.

Saner, Harvey, *Rescue in Albania: One hundred percent of Jews Rescuedfront Holocaust,* Cathedral City-Boston, 1997.

Sasse, Hans-Jürgen, *Arvanitika: Die albanische Sprachreste in Griechenland. Teil 1,* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1991.

Schaller, Helmut, "Die Entwicklung der Albanologie in Deutschland", *Südosteuropa Mitteilungen* içinde, 23 Mart 1983, s. 40-50.

Schanderl, Hans-Dieter, *Die Albanienpolitik Österreich-Ungarns und Italiens 1877-1908,* Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1971.

Schmitt. Oliver Jens, "Das ‚Mémoire sur le mouvement national albanais' des Faik Konica (1898/1899)", *Südost-Forschungen* içinde, Band LIX-LX (2000/2001), s. 351-386.

Schwandner-sievers, Stephanie, "Freund, Feind und Ehre", der. Helmut Eberhart ve Karl Kaser, *Albanien: Stammesleben zwischen Tradition und Moderne* içinde, Böhlau Verlag, Viyana, 1995, s. 117-132.

Schwandner-sievers, Stephanie ve Fischer, Bernd J., *Albanian Identities: Myth and History,* Hurst, Londra, 2002.

Senkevitch, Irina, *Osvoboditel'noe dvizhenie albanskogo naròda* v *1905-1912 gg.,* Moskova, 1959.

Shehu, Dervish Hysni, *Shejtorë të ehli-bejtit,* Flesh, Tiran, 1999.

Shkodra, Zija, *Esnafet shqiptare (Shek. XV-XX),* Tiran, 1973.

Shoqëritë patriotike shqiptare jashtë atdheut për arsimin e kulturën kombëtare. 1879-1912 (Përmbledhje dokumentesh), haz. Teuta Hoxha, Kujtim Nuro, Arta Nika ve Almira Bubsi, 8 Nëntori, Tiran, 1987.

Shqipëria. Ç'ka qënë, ç'është e ç'do të bëhetë? Mendime për shpëtimt të mëmëdheut nga rreziket që e kanë rrethuarë, Bükreş, 1899.

Shtepani, Reshit, *Shtëpanët e Shëngjergjit në rrjedhën e shekujve,* Globus, Tiran, 1999.

Shuteriqi, Dhimitër S., *Shkrimet shqipe në vitet 1332-1850* Naim Frashëri, Tiran, 1965.

Sigalas, Nikos, *La question des origines et les intellectuels grecs au XIX^e siècle,* Mémoire de DEA, EHESS, Paris, 1999.

—, "Hellénistes, hellénisme et idéologie nationale. De la formation du concept d' 'hellénisme' en grec moderne", der. Chryssanthi Avlami, *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté?* içinde, L'Harmattan, Paris, 2001, s. 239-291.

Siljani, Ll., *Besa a fea e shqipëtarëvet të vjetër,* Mbrodhësia, Sofya, 1907.

Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening 1878-1912,* Princeton University Press, Princeton, 1967.

Skoulidas, Elias, "O Anastasios Koulouriotis kai to ergo tou Simvoli sti meleti ton Ellinoalvanikon skeseon (B' miso 19ou aiona)", *Dodoni* içinde, 21, 1, Yanya, 1992, s. 221-249.

Sokolova Bojka, *Albanski văzroždenski pečat v Bălgarija,* Bâlgarska Akademi ja na Naukite, Sofya, 1979.

Somel, Selçuk Akşin, "Ottoman Islamic education in the Balkans in the nineteenth century", *Islamic Studies* içinde, 36/2-3, İslamabad, 1997, s. 439-464.

—, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline,* Brill, Leiden, 2001.

Sommerville, Story (der.), *The Memoirs of Ismail Kemal Bey,* Constable and Company, Londra, 1920.

Sowards, Steven W., *Austria's policy of Macedonian Reform,* Columbia University Press, New York, 1989.

Stier, G., "Ist die Albanesische Sprache eine indogermanische?", *Allgemeine Monatschrift* içinde, 1854, s. 860-872.

Stipaeviã, Aleksandar, "Bibliografija radova o zadarskim Arbanasima", *Radovi Centra Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti u Zadru* içinde, 1977.

Stojanaeviã, Vladimir, *Srbi i Arbanasi. 1804-1912,* Prometej, Novi Sad, 1994.

Strauss, Johann, "Das Vilayet Janina 1881-1912 - Wirtschaft und Gesellschaft in einer 'geretteten Provinz'", der. Hans Georg Majer ve Raoul Motika, *Türkische Wirtschafts- und Sozialgeschichte von 1017 bis 1920. Akten des IV. Internationalen Kongresses* içinde, Harrassowitz, Wiesbaden, 1995, s. 297-313.

Strgaaiã, Ante M., "Pokušaj izdavanja novina na arbanaskom jeziku u Zadru", *Radovi-Razdio Historije, arheologije i historije umjetnosti* içinde, (2), 1962-1963 (1966), s. 171-199.

Sussheim, K., "Arnautes", *Encyclopédie de l'Islam,* 1. baskı, c. 1, 1913.

Şemseddin Sami, *Kamus al-alâm,* c. I, 1889 (1306) ; c. II, 1889 (1306).

Şerifoğlu, Osman, *Kültürümüz Açısından İslam Harflerinin Müdafaası,* Sebil Yayınevi, İstanbul, 1997.

Şimşir, Bilal, *Türk Yazı Devrimi,* Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1992.

Tako, Piro. *Shahin Kolonja,* 8 Nëntori, Tiran, 1984.

—, *Themistokli Gërmenji,* 8 Nëntori, Tiran, 1988.

Temo, İbrahim, *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hidematı Vataniye ve İnkilâbı Milliye Dair Hatıratım,* Mecidiye, 1939.

Ter Minassian, Anahide, "Enjeux d'une politique de reconquête linguistique: les Arméniens dans l'Empire ottoman (1853-1914)", der. Salem Chaker, *Langues et pouvoirs de l'Afrique du Nord à l'Extrême Orient* içinde, Edisud, Aix-en-Provence 1998, s. 151-167.

Thalloczy, Ludwig von, "Türkischer Gesetzentwurf betreffend Kodifizierung des albanischen Gewohnheitsrechtes" der. Ludwig von Thalloczy, *Illyrisch-Albanische Forschungen* içinde, c. 1, Münih-Leipzig, 1916a.

—, "Die albanische Diaspora", der. Ludwig von Thalloczy, *Illyrisch-Albanische Forschungen* içinde, c. 1, Münih-Leipzig, 1916b, s. 299-341.

Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècles,* Seuil, Paris, 1999.

Tirta, Mark, *Migrime të shqiptarëve, Etnografia shqiptare,* 18, Tiran, 1999.

Titani, Gjergj ve Hasani, Proletar, *Personalitete ushtarake shqiptare në vite,* c. 1, Toena, Tiran, 1997.

Tonnes, Bernhard, *Sonderfall Albanien. Enver Hoxhas "eigener Weg" und die historischen Ursprünge seiner Ideologie,* R. Oldenbourg, Münih, 1980.

Topulli, Bajo, "Takime me Jan Vreton dhe me Naimin", der. Petraq Pepo, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)* içinde, Tiran, 1962.

Trevor-Roper, Hugh, "The invention of tradition: The Highland tradition of Scotland", der. Eric J. Hobsbawm ve Terence Ranger, *The Invention of Tradition* içinde, Canto, Cambridge, 1992, s. 15-41. ["Geleneğin İcadı: İskoçya'nın Highland Geleneği", *Geleneğin İcadı,* çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 19-50].

Trifunoski, Jovan, *Albansko stanovnistvo u Makedoniji,* Književne Novine, Belgrad, 1988.

Trix, Frances, "Alphabet conflict in the Balkans: Albanian and the Congress of Monastir", *International Journal of the Sociology of Language* içinde, 128 (1997), s. 1-23.

—, "The Stamboul alphabet of Shemseddin Sami bey: precursor to Turkish script reform", *IJMES* içinde, 31, 1999, s. 255-272.

—, *Albanians in Michigan,* Michigan University Press, 2001.

Trugdill, Peter, Tzavaras, George, "Why Albanian-Greeks are not Albanians. Language Shift in Attica and Biotia", der. Howard Giles, *Language, Ethnicity and Intergroup Relations* içinde, Academic Press, Londra, 1977, s. 171-184.

Tunaya, Tank Zafer, *Türkiye'de siyasal partiler, İkinci Meşrutiyet Dönemi. 1908-1918,* c. I, Hürriyet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1984 (2. baskı).

Tyrabiu, Ali, *Historija e Bektashinjvet,* Mbrothësija, Tiran, 1929.

Uçman, Abdullah, "Başkim Klübü'nde Bir Konferans", *Tarih ve Toplum* içinde, Temmuz 1995, n. 139, s. 5-15.

Ursinus, Michael, "Das kaza Qolonya um das Jahr 1830. Ein Beitrag zur regionalgeschichte des Osmanischen Reiches nach Einheimischen Quelle", *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation* içinde, İsis, İstanbul, 1994, s. 49-79.

Uzer, Tahsin, *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi,* TTK, Ankara, 1987.

Vangjel Meksi (1770-1823). Personalitet i Gjuhës Shqipe, Dita, Tiran, 2000.

Veinstein, Gilles, "Une communauté ottomane: les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la deuxième moitié du XVI^e siècle", der. Gilles Veinstein, *État et société dans l'Empire ottoman, XVI^e-XVIII^e siècles* içinde, Varionim, 1994.

Veljkoviã, Ljubomir (der.), *Kosovo, nekad i danas. Kosova. Dikur e sot,* Belgrad, 1973.

Veloudis, Georg, "Jakob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus", *Südost-Forschungen* içinde, Band XXIX, 1970, s. 43-90.

Vickers, Miranda, *The Albanians: A Modern History*, I. B. Tauris, London-New York, 1995.

Vinçani, Sami ve Kotini, Albert, *Vinçanët*, Panteon, Tiran, 2000.

Vishko, Ali, "Kongresi i Manastirit", *Gjurmime albanologjike Seria e shkencave historike* içinde, Priştine, 18 (1988), 1989, s. 155-177.

Vllamasi, Sejfi, *Ballafaqime politike në Shqipëri. 1897-1942 (Kujtime dhe vlerësime historike)*, Marin Barleti, Tiran, 1995.

Vlora, Ekrem Bey, *Shenimé permi shkrimin é vjéter Péllazgjit*, İstanbul, 1910.

—, *Aus Berat und von Tomor. Tagebuchblätter*, Daniel A. Kajon, Saraybosna, 1911a.

—, *Die Wahrheit über das Vorgehen der Jungtürken in Albanien*, Viyana-Leipzig, 1911b.

—, *Lebenserinnerungen*, c. I (1885-1912), R. Oldenbourg, Münih, 1968 ; Vol. II (1912-1925), R. Oldenbourg, *Münih*, 1973.

Voka, Receb Cudi bin Nureddin, *Mendime*, Matbaa-i Ebuziya, İstanbul, 1328 (1911).

Voke-Tetova, Rexhep, *Mendime*, Këshilli i Bashkësisë Islame, Kalkandelen, 1991.

Vreto, Jani, *Vepra të zgjedhura*, (der. ve haz. A. Uçi), Shtëpia botuese e librit politik, Tiran, 1973.

Vretos, Ioannis, *Grammatiki tis omiloumenis ellinikis glossis eis tin Alvaniki*, En Konstantinoupolei, Tip. Byzantidhos, 1866.

Vretos, Ioannis, *Apologia*, Constantinople, 1878.

Wassa Effendi, *Etudes sur l'Albanie et les Albanais*, Constantinople, Typ. Lith. du journal "La Turquie", 1879a.

—, (Fonctionnaire chrétien albanais), *La vérité sur l'Albanie et les Albanais: Etude historique et critique*, Paris, 1879b.

—, (An Albanian Christian Functionary), *The Truth on Albania and the Albanians. Historical and Critical Issues*, National Press Agency, Londra, 1879c.

—, *Albanien und die Albanesen. Eine historisch-kritische Studie*, Springer, Berlin, 1879d.

Wernicke, Anneliese, *Theodor Anton Ippen*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1967.

Xylander, Joseph Ritter von, *Die Sprache der Albanesen oder Schkipetaren*, Frankfort-sur-le-Main, 1835, IV-V.

Ylli, Bardhyl, *Dashuria e të vërtetit*, Tiran, 1999.

Ypi, Abdyl, *Kongresa e Dibrës edhe H. Ali Korça*, 1918.

Zharri, Sadik, "Konntetı i nxënësve shqiptare në shkollën idadi-i mylqi në Manastir", der. Petraq Pepo, *Kujtime nga lëvizja për çlirimin kombetar (1878-1912)* içinde, Tiran, 1962.

Zavalani, Tajar, *Historie Shqipnis*, Drini Publications, Londra, 1966 (2. baskı: Tiran, Phoenix, 1998).

—, "Albanian Nationalism" der. Peter Sugar ve Ivo J. Lederer, *Nationalism in Eastern Europe* içinde, University of Washington Press, 2. baskı, Seattle, London, 1971.

Zojzi, Rrok, "Ndamja krahinore e popullit shqiptar", *Etnografia shqiptare* içinde, 1, Tiran, 1962, s. 16-62.

Dizin

I. Alfonso 101
I. Caragiani 229
I. Ferdinand 101
I. Georgios 150
II. Abdülhamid 188
II. Alfonso 102
II. Mahmud 34, 50, 278, 370, 467
III. Ordu 275, 332, 426, 430, 441
IV. Ferdinand 130
IV. Grigor 179
V. Karl (Şarlken) 102
V. Murad 188
XII. Clementius (Papa) 102

1856 Hatt-ı Hümayunu 38, 119, 148, 167
1912 Arnavut Ayaklanması 546

a priori 2, 554
Abdülaziz (Sultan) 188
Abdülhamid (Sultan) 51, 52, 61, 68, 73, 83, 86, 95, 105, 167, 185, 188, 190, 199, 201-204, 208-210, 215, 217, 2446, 256, 259, 261, 263-267, 269, 270-273, 275, 276, 279, 292-317, 331, 339, 356, 362, 367, 373, 376, 422, 458, 474, 476, 478, 533, 535, 536, 546, 552
adem-i merkeziyet 190, 266, 292, 295, 298, 357, 417, 451, 478, 482, 486, 539-542, 545, 546
Adriyatik 22, 46, 54, 65, 76, 79, 103, 108, 111, 150, 208, 212, 283-285, 359, 410, 411, 549, 559
Agimi alfabesi 323, 335, 336, 409, 412, 435, 463-465
Ahmed Cevdet Paşa 46, 48, 165
Ahmed Hıfzı Paşa 83
Ahmed Rıza 294, 295, 298, 505
Akif Paşa 44, 74, 530
Albania 227, 306, 311, 324, 330, 331, 333, 343, 349, 354, 362, 364, 375, 380, 398-401, 409, 429, 433, 434, 436, 437, 476
Aleviler 33, 80, 368
alfabe sorunu 154, 176, 182, 296, 462, 480-482, 495-497, 504, 512, 553
Ali Draga Paşa 61, 469
American Board 40, 240, 241, 405, 406
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 14, 65, 87, 88, 93, 99, 106, 107, 109-111, 144, 237, 243, 264, 304-306, 313, 322, 325, 337, 343, 345, 384, 388, 389, 391, 393, 394, 399, 401, 402, 427, 428, 444, 483, 513, 516, 518, 529
anadil 70, 124, 132, 140, 146, 151, 152, 163, 227, 235, 238, 250, 299, 357, 365, 372, 393, 397, 408, 482, 485, 503, 506, 510
Anadolu 33, 38, 49, 70, 87, 97, 98, 134, 185, 212, 218, 221, 259, 267, 274, 353, 354, 357, 361, 365, 374, 45 6, 457, 459, 494, 509, 555
Anderson, Benedict 116, 276, 305
Anti-Hellenizm 233
Arap elifbası 171, 172, 368, 406, 481, 483, 484, 487, 489-492, 497, 499-513, 535, 540
Araplar 15, 216, 293, 367, 498, 499
Arbëresh 107, 111, 130, 133, 135, 137, 143, 146, 155, 157, 180, 187, 233, 321, 322, 338
Argolis 99, 101
Arnavut Birliği 177, 197, 198, 285, 385, 386
Arnavut çeteleri 6, 296, 519, 523
Arnavut dilbilim kongresi 227, 311
Arnavut Kardeşler derneği 226, 385, 391
Arnavut Merkez Komitesi 195
Arnavut Ortodoksluğu 383, 513
Arnavut Prensliği 2, 192, 327, 388, 419, 479, 559

Arnavut sorunu 1, 125, 137, 199, 216, 219, 282, 284, 285, 295, 297, 312, 327, 331, 351, 360, 387, 388, 436, 523
Arnavut ulusal hareketi 4-6, 219, 237, 290, 335
Arnavut-Rumen Kültür Enstitüsü 234
Arnavut'luk 7, 18, 121, 130, 144, 149, 151, 155, 164, 168, 183, 201, 207, 208, 223, 248, 251, 256, 262, 263, 346, 348, 364, 388, 409, 410, 425, 440, 451, 479, 480, 494, 497, 508, 510, 511, 513, 546, 552, 555-557, 563
Arnavutbilimi 121, 122, 124, 125, 180
Arnavutça 3, 6, 8, 9, 14, 17, 19, 20, 24, 32, 36, 37, 44, 46, 47, 50, 55-60, 62, 66, 67, 70, 77-80, 83, 84, 89-91, 96-103, 105, 107, 108, 115, 119, 123-127, 132-145, 151-180, 183, 186-188, 193-195, 197, 200, 202, 205, 206, 210, 214-217, 220, 222-227, 229, 231-248, 251, 253, 256, 260, 262-264, 270, 276, 288, 290, 293, 295, 300, 302-304, 306-309, 313, 315, 316, 320, 323-327, 331, 335-337, 345, 348, 349, 352, 354, 357, 354, 364-368, 372, 375, 386-390, 393, 394, 396-398, 400-409, 417, 419, 421, 422, 426-441, 445, 446, 449, 454-456, 458, 459, 462-464, 466, 470, 478, 481, 483, 486-488, 491-493, 496-504, 507-510, 512, 514-516, 521, 523, 526, 532, 533, 536, 537, 541, 546, 547, 557, 561, 562
Arnavutçuluk 7, 8, 13, 16, 23, 40, 56, 91, 97, 103, 107, 113, 115-117, 119, 121, 125, 132, 133, 137, 143, 145, 151, 154, 161, 162, 164, 168, 175, 177, 179, 180, 183, 186, 188, 190, 193, 196, 200, 209-211, 218-223, 226, 229, 230, 240, 243, 244, 247, 251, 254-257, 259-262, 265, 275, 281-283, 286, 292, 293, 296-298, 300, 301, 303-305, 311, 313, 315, 316, 320-322, 326-328, 331, 335, 339, 342, 344-346, 348, 365, 368, 369, 374, 381-384, 387, 388, 390, 397, 402-404, 407, 409, 412, 413, 415, 417-422, 425-429, 431, 435, 436, 440, 447-461, 464, 465, 469, 471, 478-480, 482, 485, 491, 494, 497, 513, 516, 518, 520-540, 545, 548, 551-554, 556-559
Arnavutlaştırma 14
Arnavutluk Tarihi 4, 408
asabiyet 15
Aşiret Mektebi 64
Atina 9, 27, 76, 84, 87, 88, 99-101, 106, 123, 126, 139, 146, 150, 153, 155, 160, 170, 178, 187, 224, 226, 235, 313, 338, 385-389, 394, 396, 457, 523
Atlantis gazetesi 384
Attika 99, 100, 152, 225
Avramidhi, Anastas 231, 232, 238, 239
Avusturya-Macaristan 4, 6, 8, 38, 39, 50, 52-56, 59, 60, 73, 75, 78, 81, 94, 99, 101, 108, 179, 185, 189, 190, 225, 228, 229, 260, 261, 283-292, 302, 305, 307, 310, 312, 314-317, 322-332, 335, 336, 339, 349, 350, 364, 375, 380, 385-388, 394, 395, 406-413, 422, 423, 426, 429-438, 441, 442, 449, 454-457, 461-464, 467-477, 481-483, 485, 502, 514, 524, 525, 527, 531, 533, 538, 542, 547, 549, 551, 557, 559
Ayastefanos Antlaşması 59, 189, 192, 194, 196
Aziz Astius yortusu 423
Aziz Demetrius yortusu 62
Aziz Georgios Kilisesi 401
Aziz Georgius yortusu 62

babaerkil – babasoylu 16
Balkan Committee 328, 444
Balkan Federasyonu 201, 226
Bartl, Peter 5

Bashkim-i kombit (Ulusun Birliği) gazetesi 536
Bashkimi (Birlik) cemiyeti 326, 462-464, 482, 483
Bashkimi alfabesi 462, 464, 465, 483
Basiret 174, 192, 249
Batıcılık 5
Beduli, Dhimitër 87
Bektaşiler 6, 21, 32, 33-35, 50, 57, 68, 71, 73, 80, 82, 84, 89, 90, 96, 106, 112, 128, 186, 193, 252, 254-256, 337, 338, 349, 363, 368-383, 402, 426, 427, 430-433, 436-438, 447, 448, 453, 458-460, 468, 476, 480, 490, 495, 503, 504, 509, 518, 519, 523, 525-530, 534, 536, 554, 555, 558, 559
Bektaşiyye 32, 34, 50, 68, 71, 378, 433, 458, 503
Belçika 214, 300, 306, 329
Bérard, Victor 73, 101, 440
Berat 20, 23, 24, 32, 34, 76-82, 85, 86, 92, 141, 163, 167, 199, 209, 254, 268, 295, 333, 359, 403, 405, 423, 431, 432, 456, 458, 459, 490, 493, 525
Berkes, Niyazi 15
Berlin Kongresi 103, 186, 189, 195, 200, 221, 225, 228, 230, 249, 287
Besa gazetesi/dergisi 331, 358, 389, 499, 504, 505, 508
Besa-Bese cemiyeti 313, 427
Beyrut 203, 279, 288
Birinci Balkan Harbi 420, 559
Bismarck, Otto van 186
Bizanslılar 99
Boletini, Tafil 19, 63, 64, 546
Bolintineanu, D. 227, 228
Bonati, Demir Bey 72
Borgo Erizzo 108, 314, 324, 325
Boriçi, Davut 168, 171, 183, 210
Boué, Ami 129
Brezilya 111
British and Foreign Bible Society 40, 137-139, 144, 160-163, 168-170, 177, 178, 183, 202, 221, 240-242, 246, 248, 250, 251, 316, 402, 403, 406, 421
Brüksel 109, 307, 314, 324, 325, 327, 331, 334, 358, 386, 408
Bulgaristan 3, 54, 59, 65, 87, 93, 98, 99, 105, 107, 110, 112, 185, 195, 196, 225, 237, 241, 246, 252, 259, 285, 294, 297, 298, 305-309, 313, 326, 329, 338, 339, 350, 358, 384, 402, 426, 427, 436, 440, 443, 444, 473, 477, 547, 551
Bushatliler 23
Buşati, Hamdi 47
Bükreş 9, 92, 103, 104, 120, 140, 145, 146, 178, 179, 187, 227, 229, 231-239, 242, 244-247, 250, 253, 255, 261, 300, 307-310, 314, 320, 324, 327, 331, 333, 334, 337, 343, 345, 346, 350, 359, 366, 390, 393, 395, 437, 440, 447, 457, 468, 482, 538
Büyük Britanya 8
Büyük Güçler 148, 149, 188-191, 195, 196, 211, 259-261, 292, 294, 296, 297, 343, 349, 361, 380, 407, 419, 422, 424, 441, 442, 445, 446, 461, 466, 468, 471-473, 479, 481, 482, 527, 539, 547-549, 551, 554, 557, 559, 561
Büyük İskender 131, 135, 158, 161, 219, 235, 344, 385, 395
Byku, Anastas 116, 145, 339

Cahid, Hüseyin 481
Calabria 99, 101, 129, 130, 133, 135-137, 156, 187, 227, 314, 456
Camarda, Demetrio 154, 156-160, 177, 178, 180, 182, 344
Cavid Paşa 487, 488, 535
Cebel Komisyonu 164, 207
Cemal Paşa 66, 69, 470, 471
Cemiyet-i ilmiyye-i arnavudiyye 200, 201, 209, 219, 238, 244
Cenevre 109, 294, 325
Cizvit misyonerleri 186, 202, 250

Cizvitler 39, 53, 187, 220, 222, 408, 435, 462, 465, 532
Clewing, Konrad 266
Crispi, Giuseppe 126, 127, 132, 144, 157, 284

Çermenike bölgesi 73, 76, 98, 300, 377, 529
Çifte Monarşi 8, 54, 108, 260, 283, 284, 286, 287, 292, 307, 314-316, 323-325, 330, 331, 338, 380, 407, 411-413, 422, 423, 428, 430, 436-438, 442, 455, 456, 461, 462, 464, 465, 468, 470, 477, 482, 538, 549, 551
Çingeneler 36, 47, 55, 70, 71, 77, 78, 252, 509
Çinliler 353
çokdillilik 14, 55, 78, 90, 103, 360, 396
çokdinlilik 2, 3, 143, 144, 348, 511, 551, 553

d'Istria, Dora 103, 159, 160, 177-182, 232, 245, 328, 344, 369
Dalliu, Hafız İbrahim 71, 74, 432, 528
Dante Alighieri Edebi Cemiyeti 285
Daşamiri gazetesi 464, 465
De Propaganda Fide 38, 39, 119, 133, 462, 463
De Rada, Girolamo 127, 132-137, 143-146, 156-158, 160, 162, 176-178, 180, 187, 216, 226, 227, 244, 245, 250, 251, 311
de Rapper, Gilles 9, 30
Debar 17-20, 23-25, 32, 34, 44, 45, 58, 65-69, 88, 92, 95, 96, 99, 107, 163, 164, 167, 189, 196, 197, 205, 231, 235, 252, 270, 273, 277, 290, 300, 319, 330, 338, 341, 359, 363-365, 426, 433, 438, 458, 467-471, 484, 485, 487, 489, 491, 493, 495, 496, 511, 520, 530, 531, 533, 538, 541, 544, 545, 550, 559, 561
Delvina, Namık 263, 265, 268, 276, 278, 280, 281, 303, 304, 314, 345, 439, 526
Demogerontia 37
deruhdecilik 61, 95, 487, 531
Derviş Hima 104, 109, 293, 294, 300, 310, 312, 322, 325, 328, 329, 338, 349, 390, 468, 491, 537-540, 547
Deshira cemiyeti 444
devletlilik 266, 268, 275
Devoll 20, 30, 90, 107, 519
Dibra, Vehbi Agolli 69
Dine, Spiro 106, 141, 155, 182, 224, 364, 391, 516
Dino, Süleyman Bey 199
dinselleşme 30, 422, 425
Dituria cemiyeti 232, 233, 236, 307, 309, 310, 333, 395, 428
diyaspora 27, 45, 54, 65, 97, 99, 103, 104, 108, 110, 112, 120, 139, 151, 152, 155, 188, 223, 229, 230, 236-238, 240, 247, 300, 304-308, 312-315, 317, 321, 331, 337-339, 384, 390, 400, 419, 428, 429, 443, 444, 468, 472, 480, 513, 558
Djakovica 20, 23, 24, 34, 49, 57-64, 252, 370, 380, 424, 425, 427, 436-438, 458, 467, 472-474, 475, 487, 491, 510, 534, 536, 559
Doda, Prenk Bib 49, 221, 327, 409
Dodani, Visar 229, 231, 233, 238, 333, 347, 390, 395, 429
Doğru Söz 493, 494, 502, 506, 510
Doğu Bloku 4
Doğu krizi 116, 117, 148, 183, 185, 186, 188, 200, 210, 211, 216, 219, 220, 223, 226, 248, 283, 319, 321, 369, 370, 402, 466, 552
Dorsa, Vincenzo 132-136, 141, 144, 156, 157, 160, 176, 178, 181
Dozon, Auguste 20, 21, 170
Draç 37-39, 45, 65, 67, 70-72, 74, 75, 103, 150, 163, 287, 288, 294, 323, 340, 423-425, 432, 433, 440, 453, 454, 463, 482, 483, 493, 528, 545
Draga, Necip Bey 61
Drina 17, 22, 48, 65, 66
Drita (Işık) cemiyeti 233, 300

Drita gazetesi 163, 264, 296, 304, 308, 309, 334, 341, 345, 347, 349, 350, 397, 412, 432, 438, 440, 434, 444, 472-474, 538
Drita/Dituria dergisi 215, 246, 251, 252
Duijzings, Ger 31, 38, 371, 373
Durham, Edith 14, 20
Düvel-i Muazzama 120, 121, 147

Ege Denizi 65
Elbasan 20, 21, 23, 24, 31, 44, 45, 65, 70-75, 88, 98, 101, 159, 163, 340, 359, 391, 423, 432, 433, 440, 453, 483, 484, 489-496, 500, 515, 528-531, 537, 538, 541, 545, 547
endogami 23
Eolia dili 158, 212
Epir Syllogosu 150, 154
Erebara, Yaşar 104, 281, 300, 310, 329, 349, 437, 536
erekselcilik 419
Ergiri/Gjirokastër 9, 16, 20, 23, 24, 28, 32, 33, 35, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 107, 124, 128, 138, 139, 163, 167, 170, 199, 207, 209, 226, 232, 247, 274, 279, 313, 314, 359, 376, 377, 427, 431, 433, 444, 458-460, 487, 491, 521, 525, 527, 539
Ermeniler 89, 91, 140, 294, 295, 297, 355, 417, 424, 445
Ermenistan 445
Esad Paşa 44, 73, 282, 453, 454, 458, 478, 527, 530, 550
Ethniki Hetairia 259, 293, 294, 301
ethnos 141
etnik-dilsel kimlik 14, 37
etnisite 13
Evanjelik Kardeşlik 40

Faensen, Johannes 5, 143, 153
Fallmerayer, Jacop Phillip 123, 151, 157, 159, 393
Fénelon, François 202
Ferid Paşa (sadrazam) 83, 84, 279, 281, 302, 448, 524
Ferizoviç Toplantısı 474
Filiki Hetairia 120, 138, 140
Findley, Carter 267, 273
Fransa 8, 20, 38, 67, 120, 121, 172, 179, 180, 285, 300, 306, 329, 385, 409, 412, 437, 461
Frashëri, Abdül 168, 191-195, 197-199, 209, 210, 216, 244, 338, 369, 370
Frashëri, Mehdi 269
Frashëri, Midhat Bey 485
Frashëri, Naim 187, 202, 238, 242, 253-255, 317, 334, 336, 349, 359, 370-377, 382, 403, 417, 509
Frigyalılar 132, 212
Fuad Bey 25, 73, 75, 453, 454, 470, 531

Galanti, Arturo 285
Galatasaray Lisesi 75, 263, 277, 449, 457
Garibaldi, Ricciotti 130, 148-150, 156, 180, 220, 286, 312, 312
Gawrych, George W. 5, 175, 198, 203, 477, 542, 546
gayrimüslimler 37, 53, 84, 85, 148, 167, 171, 172, 186, 205-207, 212, 349, 425, 436, 486, 498, 502, 506, 510
Geg'ler 5, 15
Gegler 20-22, 92, 97, 106, 129, 157, 158, 162, 169, 172, 196, 205, 255, 285, 335, 363, 364, 382, 412, 413, 490, 529, 530, 547, 559
Gellner, Ernst 116, 556
Genç Arnavut Münevverleri Cemiyeti 490
Germenci, Themistokli 439, 519, 520
Ghika, Albert (Prens) 310, 312, 328, 344, 395
Gika, Elena (bkz. d'İstria, Dora)
Girit 76, 101, 148, 150, 154, 170, 177, 195, 252, 259, 260, 282, 283, 297, 323, 378, 424, 445, 466, 467, 477, 522
Gjoni, Marko 533
Gjylbegramsh 23
göçmenler 14, 58, 98, 102-112, 138, 140, 142, 229, 231, 233, 237, 238, 240, 282, 300, 304-310, 312-314, 316, 337, 397, 440, 558

Grameno, Mihal 393, 394, 396, 444, 514, 516, 517, 522, 548
Grebene, Bekir 295, 446, 521, 548, 549
Gurakuqi, Luigj 292, 314, 339, 410, 483, 484, 532, 534, 537, 538, 541
Gülhane Hatt-ı Şerifi 121
Güney Amerika 111, 312, 340

Haçlı Seferleri 215, 391
Hadikat 84
Hakkı Paşa 546
Halaskâr Zabitan 520, 545
Halvetiyye tarikatı 32, 34, 68, 71, 90, 381, 522
Hanioğlu, Şükrü 265, 293, 296, 298
Harbiye Mektebi 75, 97, 275, 445, 446
Hariciye Nezareti 173, 449
Hasan Tahsin 145, 168, 170-173, 182, 214
Hasluck, Frederick 33
Hasluck, Margaret 15, 16
Hassiotis, Dimitris 193, 369
Haxhi Vildan Efendi 69
Hecquard, Hyacinthe 124, 125, 157, 159, 166, 291, 376
Hellenizm 143, 145, 149-155, 164, 168, 170, 183, 186, 188, 190, 192-194, 200, 201, 209-211, 216, 223, 226, 227, 238, 244, 256, 262, 269, 282, 292, 301, 305, 310, 311, 314, 315, 348, 351, 369, 374, 384-397, 412, 440, 497, 506, 513, 515, 518, 521, 522, 526, 552, 555, 557, 558
Hellenleşme 99, 100, 140, 153, 155, 218, 282, 384
Heyberger, Bernard 30
Heyet-i Vükela 199, 516
Hikmet, Arif 484, 486, 493, 494, 499, 501, 509, 510
Hilafet 186, 213-215, 367, 451, 503
Himare 76, 77, 82, 87, 135, 268
Hobsbawm, Eric 14, 15, 320, 348, 350
Hollanda 214
Homeros 99, 133, 134, 156, 158, 220, 371, 411
Hrosch, Miroslav 320
Hürriyet ve İtilaf Fırkası 540, 543, 545, 546
Hüseyin Hilmi Paşa 94
Hz. Ali 254, 255
Hz. Hüseyin 352

Illyria 122, 126, 127, 129, 131, 134, 138, 157, 162, 181, 212, 395, 410, 413

İbrahim Manzur Efendi 22, 33, 80, 87, 129, 369
İbrani alfabesi 499
ihtiyarlar meclisi (bkz. *pleqësi*)
İkinci Dünya Savaşı 1, 3, 115, 562
İncil 139, 160-162, 169, 178, 221, 243, 251, 388, 397, 403, 404, 406, 515, 516
Ipiro-Alvanikos Sillogos (Epir-Arnavut Cemiyeti) 313, 400
İran 33, 261, 369, 506
irredantizm 147, 155, 326, 552
İskender Bey 16, 67, 102, 131, 135, 136, 143, 145, 146, 156, 159, 162, 180, 181, 192, 207, 224, 225, 235, 311, 323, 327, 343-345, 347, 349, 353, 366, 377, 385, 395, 399, 408, 411, 418, 452, 468, 469, 509
İslâm Hilafeti 214
İslâmlaşma 219
İsmail Hakkı Paşa (sadrazam) 516
İsmail Kemal Bey 2, 168, 170, 171, 173, 182, 280, 281, 291, 293, 294, 296, 310, 327, 328, 385, 386, 417, 448, 456, 471, 523, 524, 537, 540, 541, 543, 544, 547, 549, 550
İstanbul (Fener) Patrikhanesi 148
İstanbul Darülfünunu 172
İstanbul Syllogosu 155
İsviçre 179, 201, 300, 329, 448
İşkodra 9, 14, 21, 23, 25, 38, 39, 45-77, 83, 91, 97, 102, 103, 106, 108, 111, 125, 160, 161, 164-174, 183, 187, 190, 194-198, 200, 202-204, 207, 209, 210, 219, 220-222, 242, 250-

252, 271, 273, 278, 283, 285-291, 302, 303, 309, 314, 315, 317, 322, 324, 327-330, 333, 335, 336, 339, 340, 344, 345, 359, 360, 376, 387, 395, 404, 407-412, 423-425, 430-436, 438, 445, 453, 454, 459, 461-478, 481-485, 487, 489, 491, 493-495, 502, 511, 512, 527, 531-538, 541, 546, 548, 559, 561
İşkumbi nehri 21
İtalya 2, 4, 8, 27, 38-40, 52-54, 73, 74, 77, 81, 99, 101-103, 107, 111, 119, 121, 126, 127, 129-135, 137, 141, 143-146, 148, 149, 153-156, 158, 166, 177-180, 182, 186, 220, 223, 226, 227, 229, 232, 245, 246, 250, 252, 253, 260, 261, 283-286, 291, 300, 302, 305, 306, 310-312, 314, 321, 322, 325, 327-331, 335, 338, 339, 344, 407, 410, 413, 423, 434-437, 453, 454, 456, 461, 463, 464, 471, 477, 482, 499, 502, 504, 520, 521, 525, 538, 539, 541, 549, 551, 554-559, 561
İtalyanca 14, 53, 75, 124, 130, 135-137, 146, 166, 168, 173, 174, 180, 187, 195, 222, 245, 288, 323-325, 411, 434, 435, 461, 464, 498
İttifak gazetesi 436
İttihad-*i Osmanî Arnavud Maarif Mahfili* 492, 493
İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) 261, 293-301, 406, 445-447, 475, 477-496, 500, 501, 504, 506, 513, 518, 520-522, 524, 525, 527, 528, 530, 532, 533, 535, 539-541, 543, 544, 546

Japonya 94, 261, 362, 506
Jarnik, Jan Urban 220, 234, 245
Jön Türk devrimi 45, 46, 52, 53, 57, 63, 64, 76, 78, 90, 96, 108, 110, 116, 186, 221, 230, 256, 260, 263-265, 273, 275, 282, 291, 293-301, 308, 319, 321, 326, 327, 329, 336, 338, 356, 357, 365, 368, 383, 395, 405, 406, 412, 417, 419, 425-428, 431-436, 439, 445, 447, 449-451, 453, 457, 460, 465, 474-481, 484-487, 491-497, 508, 513, 517, 518-537, 543-546, 549, 552, 555, 558, 559
Jubani, Zef 125, 165-167, 175, 177, 180, 183, 219, 220

Kaçorri, Nikolla 433, 528, 549
Kalendari Kombiar 105, 308, 337, 338, 340, 341, 349, 360, 366, 375, 391, 397
Kaleşi, Hasan 4, 5, 48, 164, 216, 466
kamusal barış 62
Kamusü'l-âlem 208, 212, 219, 251, 371
Kanada 110
Kanine 24, 263, 264, 452, 455, 456
Kanun-ı Esasi 96, 185, 189, 420, 426, 474, 475, 478, 480, 484, 487
Kaplan Ağa 263, 264, 269, 278, 281
Karadağ 17, 31, 37, 46-48, 51, 52, 54, 59, 62, 65, 70, 99, 103, 108, 135, 148, 165, 166, 185, 188, 189, 191, 195, 196, 198, 199, 208, 210, 220, 221, 225, 251, 284-286, 290, 291, 296, 306, 312, 315, 327, 343, 347, 459, 385, 410-412, 467, 469, 488, 528, 532, 534, 537, 541, 542, 547, 548, 561
Karadzic, Vuk 138, 553
karşı-devrim 478, 481, 483, 505, 522, 524, 528, 540
Katundi, Goni 394, 427, 428, 430, 440
Kavaje 24, 44, 70, 71, 163, 340, 393, 530
kavmiyet 217, 507, 510
Kazazis, Neoklis 385, 387
Kerbela 254, 349, 352, 372, 373
kervansaraylar 107
Kırım Harbi 113, 116-121, 145, 147, 149, 160, 164, 168, 199, 221, 240, 269, 287, 552
kimlik inşası 149, 159, 219, 254, 292, 301, 371, 384
Kitab-ı Mukaddes 119, 124, 141, 323, 407

Klementi klanı 108
Klisura, Muhammed Bey 26
Koha (Zaman) gazetesi 496
Kolea, Sotir 106, 247
Kolonja, Şahin 107, 169, 264, 276, 293, 296, 300, 301, 306, 308, 309, 312, 325, 329, 332, 334, 336-339, 341, 343, 349-353, 355-357, 360, 362, 365, 367, 368, 375, 376, 426, 427, 430, 431, 435, 437, 442-444, 537, 540
Kolonjë 20, 89, 90, 96, 105-107, 279, 337, 377, 404, 426, 427, 430, 441, 443, 457, 458, 460, 494, 496, 519
Kombi gazetesi 104, 109, 110, 306, 322, 325, 340, 343, 345, 391, 394, 400, 401, 427, 465, 483
Komitacılar 295, 444, 446
komünist rejimler 1, 4, 47, 101, 115, 219, 562, 563
Konica, Faik 84, 109, 110, 230, 233, 237, 246, 302, 306, 307, 324, 327-331, 333-335, 337, 343, 344, 347-349, 351, 354, 355, 358, 359, 362-365, 370, 371, 374-376, 380, 398, 401, 407-409, 428, 433, 434, 436, 448, 449, 464, 468, 476
Korça gazetesi 514
Korçë 9, 25, 37, 40, 45, 88-97, 104-107, 109, 110, 112, 140, 141, 143, 151, 153, 177, 178, 182, 189, 202, 205, 209, 229-233, 237-247, 266, 268, 280, 291, 295, 300, 303, 305, 307, 309, 313, 316, 321, 332, 333, 337, 338, 341, 359, 371, 377, 388, 393, 394, 396-398, 400, 402-405, 407, 421, 426-430, 439-441, 443, 444, 448, 458, 460, 465, 484, 489-491, 493-496, 512, 514-516, 518-521, 526, 530, 540, 548
Korfu 76, 92, 120, 124, 138, 139, 146, 150, 180, 191, 201, 326, 387-389, 457, 526, 537, 538, 544
Korinthos 101
Kornrumpf, Hans-Jürgen 46, 48, 164
Kosova, Ali Rıza 63
Kosova/Kosovo 1, 2, 4, 5, 17-19, 22, 23, 31, 32, 34, 37, 45, 47, 48, 50, 54-57, 59, 62-65, 68, 69, 77, 83, 94, 96, 110, 119, 164, 189, 190, 196-199, 203, 204, 207, 208, 210, 236, 251, 261, 270, 271, 273, 278, 285, 295, 300, 315, 339, 357, 359, 360, 363-365, 374, 395, 409, 422-424, 427, 436, 437, 445, 466-475, 478, 483, 484, 489-495, 510, 520, 534-538, 540, 542-548, 550, 557, 559, 561-563
kölelik 142
köy dayanışması 105
Krajewski, Léon 55, 57, 60, 61
Kral, August 288-291, 322, 329, 335, 337, 373, 407, 435, 465
Krasniqi klanı 60, 61
Krei, Thimi 178, 224, 247
Kristoforidhi, Konstantin 124, 125, 145, 160-163, 169-173, 177, 178, 182, 183, 217, 241, 242, 245, 251, 333, 344, 387, 433, 462
Kruja, Mustafa 71, 74, 278, 281, 282, 549
Kruje 17, 20, 25, 44, 45, 66, 71-74, 135, 207, 340, 341, 376-378, 381, 383, 409, 452, 458, 459, 530
Kullurioti, Anastas 187, 224, 225
Kupitoris, Panayotis 153, 155, 158, 177, 178, 245
Kur'an 52, 165, 167, 172, 365, 367, 373, 422, 466, 488, 501-503
Kutsal Metinler 121, 137, 160-163, 170, 238, 243, 402, 403
Külçe, Süleyman 64, 445, 521

La Nazione albanese 325, 329, 331, 360
Labovë 16, 22, 27, 124, 138, 153
Latin alfabesi 6, 131, 161, 169, 171-173, 223, 226, 234, 250, 368, 481, 483, 484, 486, 488-491, 494, 496-508, 511, 513, 523, 528, 536
Latince 119, 122, 136, 138, 156, 157, 159, 160, 168, 169, 332, 390, 411, 498

Latinler 35, 156-158, 174, 181, 212, 235, 498
Lazar, Georghe 140
Leake, William Martin 122-125, 128, 129, 157
Leibnitz, G. W. 131, 137
Levidis, K. N. 154, 157
liberalizm 121, 166, 292, 524, 540
Londra 109, 120, 122, 160, 162, 200-221, 294, 306, 307, 328, 379, 444, 544
Lozan 106
Luarasi, Kristo 107, 308, 316, 325, 332, 337-339, 440
Lume bölgesi 18, 32, 54, 60, 61, 63, 64, 196, 252, 486, 488
Lunxheri 20, 87, 138, 153, 154
Luros 76, 78, 80, 81

Maarif Nezareti 239, 242, 351, 488, 492
Maarif-i Umumiye Nezareti 167
Macpherson, James 136
Mahmud Şevket Paşa 492, 505, 540
Makedon İç Devrimci Örgütü (MİDÖ) 259
Makedonlar 126, 127, 131, 132, 134, 212, 235, 309, 326, 395, 562
Makedonya 1, 4, 5, 17-19, 22, 31, 32, 34, 37, 54-58, 65, 67, 69, 85, 88-90, 92-96, 119, 126, 134, 150, 157, 181, 187, 189, 196, 197, 208, 212, 227-229, 232-235, 243, 252, 260, 261, 277, 286, 287, 293, 295, 308, 360, 361, 366, 377, 387, 395, 396, 410, 424, 439-441, 445, 451, 466, 472, 473, 475, 486, 493, 510, 519, 540, 552, 557, 561, 562
Malisor ayaklanması 537
Mall'i Memedheu cemiyeti 428
Malta 125, 161, 166
Malte-Brun, Conrad 125, 126, 128, 131, 132, 134, 157, 211
Margarit, Apostol 85, 227-229, 351, 374, 395
Marie-Thiesse, Anne 116
Markgraf, Friedrich 20, 21
Marko, Efthim 421
Marksizm 4, 5
Masci, Angelo 125, 131, 135
Masonlar 239, 293, 374, 378, 383, 402, 431, 451, 480, 516
Meclis-i Mebusan 191, 291, 478, 481, 516, 537, 539, 543
Medeniyyet-i İslâmiyye 215, 216
megale idea 229
Megali idea 213
Mehmed Reşad (sultan) 536, 542
Mehmed Reşid Paşa 121, 279
Mekke 31, 503
Meksi, Vangjel 17, 19, 20, 22, 23, 28, 138-140, 143
Melamiler 57
Meryem'in Hayatı 102
Meşrutiyet 507, 508, 526, 532, 534, 535, 537, 542, 558
Mevleviyye 71
Mısır 35, 54, 65, 76, 78, 87, 88, 93, 99, 105-107, 109, 112, 120, 153, 155, 161, 177, 178, 182, 185, 214, 223, 224, 233, 235, 237, 238, 240, 244-247, 298, 305, 306, 309-311, 313, 321, 325, 328, 329, 331, 337-339, 346, 384, 388, 389, 391, 391, 394, 398, 437, 532, 549
Midhat Paşa 164, 169, 171, 297
millet sistemi 30
millet-i rum 84, 150, 396
milliyetçilik 1-8, 13-15, 27, 36, 45, 112, 115-117, 121, 134, 150, 164, 186, 189, 190, 196, 198, 226, 237, 254, 261-263, 269, 283, 293, 301, 302, 305, 315, 320, 322, 331, 335, 342, 345, 348, 356, 361, 367-370, 373, 374, 377, 381, 390, 394, 402, 406, 411-413, 418, 421, 425, 436, 447, 448, 458, 466, 467, 474, 475, 484, 542, 547, 551-558, 562, 563
Miolis, Andreas 145
Mirditler 38, 48-50, 106, 128, 129, 135, 159, 181, 221, 434
Missione volante 39

Mitko, Thimi (Korçeli) 151, 153, 177, 178, 180, 182, 183, 223, 230, 244, 245, 333
Mizan dergisi 217, 294
modernleşme 2, 86, 116, 274
Mommsen, Theodor 180
monografiler 4, 5, 8, 267
Mora 76, 99, 101, 102, 393
Muaviye 33, 254, 373, 375
muhafız alayı 203, 204
Mustafa Nuri Paşa 199
Mustafa Paşa (Buşatlı) 120, 291, 376, 409, 455
Münif Paşa 171, 172
Müslüman Arnavutçuluk 188, 209, 218

Naci, İbrahim (bkz. Derviş Hima)
Najdeni, Said 69, 426, 471
Napoléon Bonaparte 120, 129, 131
nasyonalizm / nasyonalistler 510
Naydeni, Said 300, 365, 366
Negovani, Kristo (Papa) 344, 352, 396-398, 439
Neki Paşa 199
Neologos gazetesi 179, 193, 194, 211, 235
Nerutsos, Tassos 144, 153
Nizam-ı Cedid 120
Njella Ağa 73
Noli, Fan 20, 98, 313, 383, 384, 394, 399, 401, 428, 516
Nosi, Lef 529

Odessa 87, 105, 120
Orta Asya 168, 212, 353
orta sınıf 22, 23, 27, 96, 262, 265, 277, 281, 282, 322, 334, 339, 427, 429, 430, 432, 433, 447, 448, 451, 518, 520, 524-526, 539, 558
Ortodokslar 3, 14, 21, 22, 27, 29, 35-40, 47, 51, 57-59, 64, 66, 70-72, 74, 77, 78, 83-85, 87, 90, 91, 93, 98-110, 130, 138-146, 149-153, 155, 162, 163, 168, 168, 173, 182, 186, 188, 192-195, 201, 202, 206, 207, 209, 212, 213, 216, 218, 219, 223, 224, 227, 230-232, 235, 238-241, 243, 246, 247, 249, 250, 252, 253, 255, 262, 282, 283, 286, 299, 302, 304, 305, 307-309, 311, 313-316, 321, 322, 325, 329, 331-333, 337, 338, 343, 344, 346-349, 351, 352, 362, 367, 374, 376, 377, 380, 383, 384, 386, 390-393, 396-402, 405, 410, 412, 413, 422-424, 426-428, 433, 436-441, 443, 444, 451, 465, 468, 480, 482, 483, 488, 496, 504, 506, 509, 513-517, 526-529, 553, 554, 556, 557, 559
Osman Fevzi Paşa 83
Osman Paşa 51, 459, 460
Osmanlı Arnavud İttihat ve Meşrutiyet Kongresi 487
Osmanlı Demokrat Fırkası 538, 540
Osmanlı Hürriyet Cemiyeti 295, 445
Osmanlı İmparatorluğu 2, 5, 7, 13, 15, 16, 27, 30, 33, 35, 36, 38, 45, 54, 59, 97, 99, 101, 103, 104, 108, 109, 111, 116, 120, 121, 124, 128, 135, 143, 144, 147-152, 155, 160, 162, 164-166, 168, 172, 175, 176, 178, 180-183, 185, 186, 188-193, 195, 199, 200, 213, 217, 220, 221, 225-227, 246, 253, 259, 263, 264, 269, 273, 281, 283, 289, 296, 298, 299, 306, 308-310, 312, 313, 317, 321, 325, 329, 332, 339, 345, 349, 353, 356-358, 361, 385, 386, 390, 393, 403, 417, 419, 421, 429, 440, 445, 447, 449, 477-479, 482, 500, 502, 504, 506-508, 511, 514, 516, 521, 523, 539, 541, 542, 457, 549-552, 556-558
Otton (Kral) 145, 150, 154

Ömer Paşa 78
öşür 72, 95, 474, 488

Paçe, Tomazo 146, 151
pan-Slavizm 386
Pandora dergisi 151, 178, 211

Pardo, Mehmed Hidayet 532
Paris Antlaşması 147, 269
partizan (*taraf*) 7, 256, 332, 335, 413, 420, 429, 438, 447, 479, 504
Pasi, Domenico 39
Patras 101, 102
Patrikhane 36, 37, 84, 91, 139, 143, 148, 150, 227, 239, 241, 362, 376, 383, 384, 396, 398, 401, 402, 423, 440, 442, 446, 492, 513, 515, 516, 521
patrilocal (bkz. babaerkil)
patrimonyal sistem 292, 297, 450
patriotlar 345, 418, 426, 428, 432, 433, 438, 439, 443, 447, 456, 457, 468, 512, 516, 526, 529
Patris gazetesi 384, 392
Pazvandoğlu, Osman 120
Peç Ligası 466, 469
Peç Patrikliği 36, 57
Pelasgos teorileri 127
Përmet 32, 33, 79, 80, 86, 92, 106, 107, 141, 247, 375, 377, 431, 458, 459, 490, 491
Perparim (İlerleme) cemiyeti 484, 491, 514
Pinkerton, Robert 138
pleqësi 18, 19
Politische Korrespondenz gazetesi 197
Polonya 260
Preveze 76-78, 80-82, 99, 199, 209, 287, 290, 341, 359, 431, 493, 495
Priştine, Hasan Bey 61, 544
Priştine, Ziya 191
Prizren Birliği 2, 16, 186, 190, 198, 248, 466, 552
Prizren Ligası 189, 466, 552
Protestanlar 40, 89, 91, 92, 121, 124, 125, 137-139, 144, 149, 160, 161, 164, 169, 172, 178, 213, 214, 224, 232, 237-244, 246, 247, 251, 308, 332, 375, 383, 401-404, 406-408, 413, 426, 430, 432, 441, 483, 486, 514, 515, 529, 530, 539
Pykaios, Anastas 145, 146, 151-155, 177, 178, 183, 187, 224

Qiriazi, Gjergj 240-244, 246, 251, 288, 308, 324, 332, 403, 404, 406, 407, 426, 441, 444, 483, 530, 539

Ragusa 108, 328
Reclus, Elisée 180
Resneli Niyazi Bey 295, 445-447
Reval görüşmeleri 474
Rifa'iyye 32, 50, 57, 71, 90
Roma 36, 38, 46, 55, 70, 76, 89, 111, 127, 135, 221-223, 251, 285, 312, 462
romantik milliyetçilik 134, 547
Romanya 2, 3, 65, 87, 93, 99, 103-107, 109, 110, 112, 145, 146, 149, 153, 185-189, 193, 228-231, 233, 236-238, 240, 244, 246, 247, 250, 294, 298, 300, 305, 306, 309, 310, 312, 313, 321, 326, 327, 329, 332, 332, 337-339, 350, 384, 394-398, 400, 403, 428, 443, 444, 451, 453, 468, 516, 538, 557
Rönesans 3, 4, 158, 177
Rreze 20, 87, 96
Rumeli 33, 38, 76, 97, 148, 167, 185, 189, 191, 199, 202-204, 207, 210, 211, 213, 218, 252, 271, 272, 278, 292, 297, 299, 358, 360, 386, 447, 472, 480, 486-488, 495, 537, 545, 552
Rumencilik-Ulahçılık 188, 223, 227-229, 262, 301, 305, 309, 326, 397, 497, 557, 558
Rumlar 35, 102, 105, 172, 204, 206, 211, 213, 216, 247, 350, 417, 509, 521
Rus devrimi 2
Rusya 3, 87, 93, 94, 99, 105, 120, 121, 179, 189, 191, 233, 237, 261, 283, 289, 306, 351, 412, 423, 471-474, 516, 542
Rüstem Paşa (Leskoviku) 170

Sa'diyye 32, 34
Sabah gazetesi 174, 217, 422
Safeviler 34

Saffet Paşa 199, 202-204
Sao Paolo 111
Sarakinişt manastırı 20
Sasse, Hans-Jürgen 99, 100
Schiro, Giuseppe 133, 187, 311, 326, 464
Scutari, Michele 102, 131, 136
Selanik 40, 52, 53, 59, 61, 64, 65, 69, 74-76, 86-88, 91, 92, 94, 96-98, 111, 197, 212, 229, 261, 263, 276, 288, 291, 294, 295, 300, 301, 337-340, 344, 359, 360, 371, 384, 395, 399, 403, 430, 437, 441, 445, 459, 471, 480-487, 490, 491, 495-497, 538, 546
Seliminski, İvan 140
Senkeviç, İrina 2, 4
Shijak 44, 70-72, 530
shqiptarizm 345
Shtëpani, Reşit 43, 44, 530
sınıf mücadelesi 4
Sırbistan 3, 36, 54, 56, 58, 59, 65, 99, 107, 120, 147-149, 185, 188, 189, 191, 195, 196, 210, 221, 225, 283, 285, 305, 306, 326, 329, 350, 358, 359, 467, 469, 472, 473, 547, 551, 561, 562
Sırp milliyetçiliği 373, 553
Sırp propagandası 207
Sırp-Türk Harbi 147
Sırplar 55, 56, 58, 108, 120, 148, 159, 326, 333, 351, 424, 469, 471, 508, 559, 562, 563
Sicilya 99, 101, 102, 107, 111, 129-132, 135, 137, 157, 187
Skendi, Stavro 4, 5, 226, 230, 283, 285, 542
Skjavone, Felice 179
Slavca 14, 38, 43, 47, 55-59, 66, 70, 89-91, 103, 104, 138, 173, 196, 252, 271, 272, 309, 557
Slavlaştırma 14
Sokolova, Bojka 4
sosyopolitik dengeler 112
Starova, İbrahim 209, 229
Sünni İslâm 35, 50, 71, 80, 368, 377, 555
Sünniler 33, 71, 252, 255, 379, 534
Sünnileştirme politikası 382, 422, 458
Syllogos 37, 84, 150, 154, 155, 172

Şala, Recep 63
Şemseddin Sami Bey (Fraşeri) 79, 168, 175, 176, 182, 188, 191, 195, 197, 208-219, 224, 231, 238, 242, 251-253, 261, 302, 320, 333, 334, 350-354, 357-359, 370, 371, 374, 418, 438, 468, 552
Şemsi Paşa 474, 475
şeriat 166, 198, 298, 475, 489, 493, 499, 505, 535
Şevketi, Ali 63
Şeyh Bedreddin 35
Şiilik 35, 369

Tahir Paşa 51, 62
Tanin gazetesi 489, 512
Tanzimat dönemi 13, 25, 27, 30, 36-38, 41, 67, 82, 87, 121, 144, 148, 164, 166, 168, 182, 201, 265, 266, 278, 280, 354, 356, 363, 366, 467
tarihyazımı 2-5, 127, 170, 177, 189, 218, 219, 226, 448
tasavvuf tarikatları 6, 32, 50
Tasvir-i Efkâr gazetesi 510, 512
Tatar Osman (bkz. Osman Fevzi Paşa)
Tekkeler 6, 20, 32-34, 57, 68, 71, 80, 90, 96, 106, 338, 369, 370, 379-383, 392, 427, 430, 438, 447, 452, 458-460, 476, 490, 523, 536
Télémaque 202
Temo, İbrahim 104, 230, 256, 293, 294, 298-300, 310, 338, 359, 538, 540
Terbuk 20, 28
Tercüme Odası 171, 173, 183
Tesalya 76, 81, 88, 99, 134, 149, 150, 170, 185, 189, 191, 211, 299, 410
Tiran 4, 9, 17, 23-26, 32, 34, 37, 43, 44, 66, 70-76, 145, 162, 163, 170, 244, 247, 269, 287, 294, 299, 340, 359, 371, 376, 422, 424, 432, 440, 452-454, 467, 470, 482, 483, 487, 491, 493, 496, 503, 527, 528-531, 541

Toptani, Abdi Bey 44, 73, 453, 454, 527, 530, 545, 549
Toptani, Esad Paşa 44, 73, 282, 453, 454, 458, 476, 527, 530, 550
Toptani, Said Sermeddin 145
Topulli, Bajo 86, 247, 248, 276, 354, 398, 399, 403, 427, 428, 439, 441, 443, 444, 460, 521, 522
Tosk'lar 5, 15
Toskëri 21, 22, 34, 79, 84, 211, 252, 273, 333, 334, 337, 363, 370, 404, 409, 438
Tönnes, Bernard 5
Trablusgarp 175, 279, 295, 297, 459, 477
Trablusgarp Savaşı 520, 542, 547
Transsibirya demiryolu hattı 105
Trieste 108, 112, 166, 180, 192, 212, 247, 329, 408, 456, 464
Tuna nehri 65, 189, 212
Turabi, Yusuf Ali 319
Turgut Paşa 492, 494, 495, 528-530, 534
Türk alfabesi 500, 503
Türk ulusu 168, 355, 508
Türk-Yunan Harbi 113, 117, 445
Türkçe 8, 9, 14, 17, 24, 52, 55, 58, 66, 67, 78, 89, 90, 97, 103, 138, 154, 159, 166, 168, 169, 172-175, 200, 201, 214, 215, 217, 218, 224, 241, 244, 248, 252, 264, 266, 270-273, 276, 288, 295, 296, 298, 299, 302, 302, 324, 326, 331, 348, 350, 355, 364, 367, 368, 376, 417, 426, 428, 431, 436, 438, 468, 486, 488, 491, 493, 497, 499, 501, 503, 507, 509, 510, 533
Türkçülük 168, 209, 210, 218, 256, 262, 275, 295, 558, 559
Türkiye 64, 90, 98, 195, 225, 233, 249, 252, 253, 260, 292, 299, 301, 324, 349, 352, 353, 355-358, 363, 366-368, 389, 390, 395, 408, 445, 486, 487, 501, 508, 519, 548
Türkleştirme 14, 301, 486
Türkoloji 168
Ulah göçü 104
Ulahça 47, 70, 79, 90, 91, 105, 140, 227, 241, 316, 396
Ulahlar 36, 55, 56, 70, 71, 78, 79, 89, 92, 104, 204, 206, 213, 227-229, 231, 234, 235, 285, 302, 328, 333, 351, 360, 395-399, 440, 488, 516, 557
ulema 22, 27, 32, 33, 51, 63, 64, 67-69, 74, 84, 86, 90, 129, 172, 247, 274, 277, 278, 293, 294, 300, 365, 422, 424, 474, 475, 484, 487, 489, 490, 492, 512, 518, 525, 527, 529, 535, 536
ulus kavramı 127, 134, 498, 507
ulus-devlet 1, 2, 59, 436
ulusal uyanış 3, 4, 180, 198, 387
Uluslar ve Milliyetçilik 14
Uniatizm 40, 228, 383, 401, 402, 410, 422, 423, 529

Üçlü İttifak 283
ümmet 31, 215
Üsküp 31, 38, 52, 54, 55, 57-59, 61, 63-65, 74, 91, 111, 164, 167, 174, 208, 212, 241, 287-289, 292, 295, 359, 364, 366, 377, 436, 437, 438, 441, 445, 463, 467, 472, 474, 475, 482, 483, 486, 487, 489, 491, 493, 504, 531, 534, 536, 540, 545, 548, 549

Vasa, Paşko 29, 54, 170, 171, 173, 183, 191, 194, 195, 200, 201, 209, 219, 220, 224, 225, 244, 248, 249, 254, 342, 344, 348
vatan aşkı 194, 263, 332, 365, 432
Vatikan 38, 49, 50, 220
Vekilharci, Naum 140-144, 146, 226, 333
vellameri 194
Vellazeria Epirotike (Epir Kardeşliği) 314
Venedikliler 99, 108, 179
Vërlaci, İsmail Paşa 74
Verlaci, Şevket Bey 44, 74
Vesti gazetesi 486
Vilayet-i Selase (Üç Vilayet) 471, 472
Viyana 9, 38, 46, 62, 108, 112, 138, 139, 144, 178, 179, 192, 231, 314-317,

322, 323, 325, 338, 375, 380, 395, 429, 449, 462-464, 538
Vjosë nehri 22, 79
Vllamasi, Seyfi 276, 281, 426, 427, 441, 492
Vllaznija 326, 529
Vlora, Ekrem Bey 19, 23-26, 29, 77, 204, 278, 279, 281, 291, 314, 317, 319, 345, 448, 450-453, 455, 472, 498, 520, 544
Vlora, Süreyya Bey 82, 279, 280, 292, 500, 524, 544, 549, 550
Vlorë 17, 19, 26, 32, 40, 44, 77, 81, 85, 88, 92, 101, 337, 345, 356, 417, 418, 421, 423-425, 432, 452, 455-457, 483, 490, 493, 522, 523-525, 542, 549, 550
Voka, Recep 485, 486, 511, 518
von Hahn, Johann Georg 20-22, 75, 87, 123-126, 145, 151, 161, 167, 218, 376
von Xylander, Joseph Ritter 124
Vreto, Yani 145, 154, 170, 171, 173, 187, 191, 193, 194, 202, 223, 231, 238, 242, 247, 248, 250, 251, 333, 336, 344
Vrioni, Mehmed Ali 191, 198, 199, 209, 347, 452, 526
Vrioni, Ömer Bey 199

Weigand, Gustav 440
Weltanschauung 27, 278, 297

Yahudiler 38, 40, 53, 55, 77, 89, 91, 204, 206, 235, 289, 351, 360, 499, 509
Yanya, Mustafa 209
Yanyalı Ali Paşa 44, 71, 120, 121, 182, 369, 376
Yemen 88, 93, 204, 367, 446, 475, 488
Yeni Ahit 138, 139, 145, 160, 161, 316
Yeni Dünya 109
Yeni Tanin 489
yerel özerklik 198
Yezid 33, 254, 373, 376
Yugoslavya 1, 2, 4, 5, 47, 54, 115, 561-563
Yunan alfabesi 83, 127, 154, 157, 158, 171, 173, 226, 242, 250, 333, 403, 497, 501, 505, 513
Yunan propagandası 150, 167, 201, 397, 399, 443, 519
Yunanca 14, 40, 70, 77-87, 90, 91, 99-102, 122-126, 130, 132, 136, 138-142, 145, 146, 151-163, 168, 169, 172, 173, 180, 187, 192, 193, 210-212, 217, 218, 224-228, 232, 235, 236, 239, 241, 252, 253, 264, 269, 271-273, 313, 316, 324, 326, 331, 332, 345, 348-350, 384, 386, 387, 389, 390, 392, 393, 396, 397, 405, 429, 446, 498, 501, 514
Yunanistan 2, 3, 27, 36, 75-77, 84, 87, 88, 90, 98-103, 105, 107, 109, 116, 120, 122, 123, 126, 131, 134, 135, 140, 144-155, 158, 160, 162, 170, 178, 179, 181, 185, 186, 189-194, 198, 200, 210, 213, 223-226, 233, 238, 245, 252, 253, 267, 278, 284, 285, 296, 297, 306, 313, 326, 332, 337, 339, 347, 350, 352, 362, 366, 369, 382, 384-389, 393-397, 401, 405, 423, 444, 460, 467, 473, 476, 477, 513, 514, 519, 521, 523, 524, 544, 547, 548, 551, 558, 561
Yunanistan bağımsızlık savaşı 123, 135, 145, 278
Yunanlaştırma 14, 100, 351, 394
Yürek gazetesi 496

Zappas, Evengelos 104, 153, 154, 225, 235
Zavalani, Fehim Bey 290, 332, 441, 470, 491
Zavalani, Mehdi Bey 470
Zavalani, Ömer Bey 494
Zavalani, Seyfullah 209
Zerkan 19, 20, 68, 531
Zhapa, Vangjel (bkz. Zappas, Evengelos)
Zogolli ailesi 66, 69
Zografos, Hristakis 87, 154, 170, 235
Zogu, Ahmed 20, 23, 66, 492

Zojzi, Rrok 17, 21, 22
zorunlu askerlik 46, 67, 94, 121, 122, 148, 167, 279, 492, 495, 531, 533-535
Zosimea Lisesi 85, 124, 151, 154, 161, 162, 168, 182, 183, 203
Zubani, Jef 182
Zülfikâr, Ali 504, 512

NATHALIE CLAYER

Nathalie Clayer, Fransız Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nde (CNRS) ve Türk, Osmanlı, Balkan ve Orta Asya Çalışmaları Merkezi'nde (CETOBAC) kıdemli araştırmacı ve EHESS'te profesör olarak görev yapmaktadır. Balkanlar'da –özellikle Arnavutlar üzerine– İslâm, din konusu ve milliyetçilik üzerine uzmanlaşmıştır. Son dönemde yayınlanan çalışmaları şunlardır: *Religion et nation chez les Albanais, XIX-XX siècles* [İstanbul, 2003]; *Islam in Inter-War Europe* [Eric Germain ile birlikte – Londra, 2008]; *Conflicting loyalties in the Balkans* [Hannes Grandits ve Robert Pichler ile birlikte – Londra, 2011]; *Society, Politics and State Formation in Southeastern Europe during the 19th Century* [Tassos Anastassiadis ile birlikte – Atina, 2011]; *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie* [Erdal Kaynar ile birlikte – Louvain, 2013]; *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam* [Alexandre Papas ve Benoît Fliche ile birlikte – Leiden 2013]; *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est* [Xavier Bougarel ile birlikte – Paris 2013].

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Fransa'da CNRS'de araştırmacı olarak çalışmakta olan, EHESS öğretim üyesi Prof. Nathalie Clayer, *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri* adlı çalışmasında bu milliyetçiliği Balkanlar, Avrupa ve özellikle Osmanlı çerçevesi içinde bir yere oturturken, Arnavutların kimlik inşa süreçlerini Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılla birlikte yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümlerle birlikte ele alıyor.

Ulus-devletlerin şekillenmeye başladığı 19. Yüzyılda Arnavut milliyetçiliği, önce İtalya, Yunanistan, Romanya ve Osmanlı Devleti'ndeki diasporalar ile Güney Arnavutluk'ta başlayarak, gelişme gösterdi. Ne var ki, bu milliyetçiliği diğer Balkan milliyetçiliğinden ayıran önemli özellikler vardı. Başta Arnavutların çok dinli oluşu, bu yapılanma içinde Müslüman nüfusun büyüklüğü, onları temsil eden bir devletin olmayışı, bu milliyetçiliği aynı dönemlerde ortaya çıkan diğer milliyetçi hareketlerden ayırır. Bir başka önemli faktör de, sayıca fazla olan Müslüman Arnavutların Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıklarının güçlü olmasıydı.

Clayer on yıl süren bu araştırmasında; bir Arnavut ulusal kimliği inşasının nasıl şekillendiğini, bu kimliğin daha önce varolan dinsel kimlik gibi kolektif kimlik türleriyle nasıl eklemlendiğini ve hangi karmaşık süreçlerden geçerek oluştuğunu, ilk milliyetçi itkileri ve bunun etrafında oluşan milliyetçi Arnavutluk matbuatının önemini araştırıyor.

TARİH

Sadece Türkçe değil genelde Arnavutça dışındaki dillerde de Arnavut ulus-inşa süreciyle ilgili eleştirel çalışmaların sayısının azlığı çok iyi bilinmektedir. Bu nedenle Türkçe'ye kazandırılması için özel çaba harcadığım değerli araştırmacı Nathalie Clayer'in elinizdeki çalışmasının önemi, bu eksikliği doldurma yönünde sunduğu büyük katkının yanısıra, Batı dillerindeki kaynaklarla birlikte Osmanlıca/Türkçe ve Arnavutça kaynakları da kullanmasından kaynaklanmaktadır. Genelde konuyla ilgili mevcut literatürdeki tek boyutlu yaklaşımdan farklı olarak, ulus-inşa sürecini çok-disiplinli bir yaklaşımla ele alması nedeniyle burada söz konusu olan, uzun yıllar aşılması zor bir çalışmadır.

Bülent Bilmez İstanbul Bilgi Üniversitesi

55.38.50

KAPAK FOTOĞRAFI: FRAŞERİ KARDEŞLER: NAİM, MEHMET, TAHSİN, ABDÜL, SAMİ VE ŞERİF (YANYA, 1865)

ISBN: 978-605-399-283-7

www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI